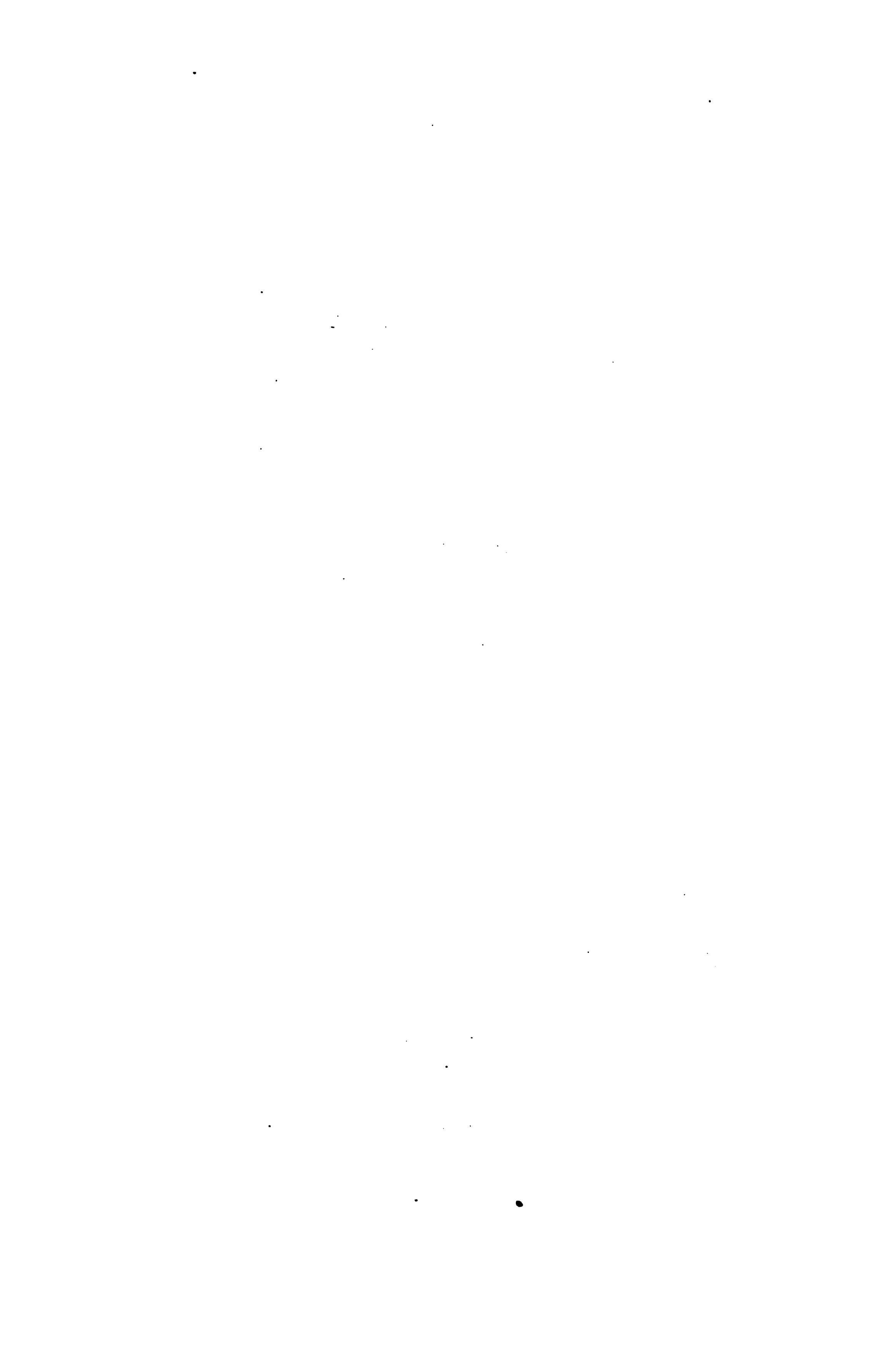






Encyklopädie und Methodologie

der

Theologischen Wissenschaften.

Von

Dr. K. R. Hagenbach
Professor der Theologie in Basel.

„Gehalt ohne Methode führt zur Schwärmerei, Methode ohne Gehalt zum leeren Klügeln, Stoff ohne Form zum beschwerlichen Wissen, Form ohne Stoff zu einem hohlen Wähnen.
Goethe.

Nec enim omnia a praeceptoribus traduntur, sed ipsi tamquam digitum ad fontes intendunt.
Olympia Morata Vebero adolescenti.

Siebente verbesserte Auflage.

Leipzig,
Verlag von S. Hirzel.
1864.



Dem Theologen

Herrn Dr. Karl Ullmann

Commandeurkreuz des Zähringer Löwenordens

seinem vieljährigen Freunde und Gönner

in unveränderter Liebe und Hochachtung

der Verfasser.



Vorwort zur siebenten Auflage.

Es sind nun ein und dreißig Jahre, daß ich die erste Auflage dieser Encyklopädie auf gutes Glück hin in die Welt sandte. Daß das Büchlein nun bald so lange vorgehalten als die Kleider und Schuhe der Israeliten auf ihrem Weg durch die Wüste, darüber hat sich wohl niemand mehr gewundert als ich selbst. So oft mir vom Verleger der Bedarf einer neuen Auflage angekündigt wurde, eben so oft hatte ich auch das Gefühl, daß, was ich an dem Vorhandenen bessern könne, ein Flickwerk sei, an welchem der Kenner die Nähte und Stiche, wie sie von einer Auflage zur andern nöthig wurden, nur zu bald erkennen werde. Als aus einem Guß geschrieben stellt sich das Buch wohl keinem Auge dar, dem meinigen am wenigsten. Indessen tröstete ich mich damit, daß man an jenen Nähten und Stichen, wie an den Jahresringen der Bäume, nicht nur die Geschichte, des Büchleins (was von geringem Belange wäre), sondern auch die Geschichte unserer deutschen Theologie, seit Schleiermacher, praktisch studieren und die Phasen derselben so ziemlich verfolgen könne. Dabei verhehle ich mir auch gar nicht, daß es nicht die Vortrefflichkeit meiner Arbeit ist, die ihr das Leben bis dahin gefristet hat, sondern eben der Blick auf die Geschichte der letzten dreißig Jahre macht mir das Wunder sehr begreiflich. Wo alles mehr und mehr aus den Fugen zu gehen droht, da liegt keine Aufforderung vor, das Gefüge der theologischen Wissenschaft, wie die Encyklopädie es uns vorführen soll, in Angriff zu nehmen. Unsere Zeit ist zu encyklopädischen Uebersichten weit weniger angethan, als die Zeit vor dreißig und vierzig Jahren. Darum behilft man sich in Ermangelung des bessern Neuen mit dem vorhandenen Alten und drückt auch zu dessen Mängeln ein Auge zu. In Betracht dessen glaubte ich nun auch, meine Hand nicht von dem Büchlein abziehen zu dürfen, an das mich, offen gestanden, eine Art von Pietät knüpft, in sofern man ja eine solche gegen so manches, auch Unbedeutende, hat, das mit uns alt geworden. Hat mir doch das Büchlein mehr als eine werthe Bekanntschaft mit lieben Leuten eingebracht, von denen ich nachwärts weit mehr gelernt habe, als sie einst von mir. Die hohen Geister nehmen freilich ihren Flug hoch über

das literarische Gestrüppe weg, zu dem sie Bücher wie das vorliegende zählen mögen. Aber es giebt eben doch noch Viele, die sich gern an das halten, was ihnen zugänglich und verständlich ist, und diesen Anspruchlosen anspruchlos zu dienen, so weit und so lange es mir von Gott vergönnt ist, möge auch fernerhin mein Bestreben bleiben. Zu dieser neuen Auflage als solcher habe ich weiter nichts hinzuzufügen. Ich habe auch dießmal Einzelnes, im Blick auf neue Forschungen, nachgebessert und besonders auch die Literatur bis auf die Gegenwart fortgeführt, so weit es mir möglich war und dem Zweck des Buches dienlich schien. Dabei muß ich freilich bedauern, manche nicht unwichtige Bücher, unter denen ich nur beispielsweise Luthardt's apologetische Vorträge, Kahnis' „Kirchenglaube", Baur's Vorlesungen über neutest. Theologie, sowie die in den philosophischen Theil einschlagenden Schriften von Mehring, Ueberweg, Stöckeln, enne, erst während des Druckes kennen gelernt zu haben. Ich hätte diese und noch andere, wie ich es in früheren Ausgaben gethan, in einem Anhang aufführen können, allein ich ziehe es vor, das Versäumte später nachzuholen, falls es je zu einer fernern neuen Auflage kommen sollte.

Und so sei denn bis auf Weiteres auch diese siebente Auflage, gleich den früheren, dem Wohlwollen und der Nachsicht derer empfohlen, die in den Fall kommen, das „Studentenbuch" zu gebrauchen, oder die es auch jetzt noch einer öffentlichen Besprechung werth halten.

Basel, Michaelis 1864.

Hagenbach.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Als ich vor etwas mehr als zwölf Jahren die erste Auflage dieser Encyklopädie erscheinen ließ, mußte ich mit Recht fürchten, daß das Jugendliche, das in dem Versuche noch hie und da hervortrat, mir selbst später nicht mehr gefallen werde. Und so ist es auch. Aber an ein Anderes dachte ich weniger, das sich mir jetzt aufdrängt, wenn ich das Buch wieder zur Hand nehme: daß es mir nämlich neben dem jugendlichen auch wieder einen ältlichen Eindruck machen und daß ich, der Gealtete, mir sogar jünger vorkommen würde, als mein Buch. Und doch ist dieß so. Die Zeit ist jünger, und mit ihr die Schreibart lebendiger, frischer und rascher geworden. Die Form aber hängt wieder zusammen mit der Bewegung des Gedankens, und so mußte ich mir allerdings bei der Veranstaltung einer zweiten Auflage die Frage vorlegen, wie weit mein eignes Wesen an dem Verjüngungsproceß der Zeit theilgenommen habe oder nicht. Daß ich von den Schwingungen nicht unberührt geblieben sei, das, hoffe ich, wird jedem, der eine Vergleichung zwischen beiden Ausgaben anstellt, bemerklich werden. Aber, wenn ich auch in Vielem meine Ansicht modificirt, wenn ich namentlich, durch die Schule der Erfahrung gegangen, mehr positiven Boden gewonnen habe, so fühle ich doch, daß meine Grundanschauung des religiösen und kirchlichen Lebens in so weit dieselbe geblieben ist, als ich es auch jetzt noch nicht über mich gewinnen kann, bloß um fertig zu werden, entweder zur alten Orthodoxie des Buchstabens zurückzukehren, oder die innigsten persönlichen Ueberzeugungen in dem Rauchfange abstracter Speculation aufgehen zu lassen. Noch immer werde ich mich darauf gefaßt halten müssen, nach zwei Seiten hin anzustoßen und von der einen den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit, von der andern den der Unentschiedenheit hinnehmen zu müssen. Aber ich weiß auch, daß es noch eine große Zahl von ältern und jüngern Theologen giebt (freilich nicht unter denen, die das große Wort führen), welchen mit Machtsprüchen weder von der einen, noch von der andern Art gedient ist, und die, statt einem Extrem sich in die Arme zu werfen oder eine Vermittlung der Extreme durch eine Formel sich aufzwängen zu lassen, vielmehr diese Vermittlung selber suchen und dazu von Einem, der auch selber gesucht hat, angeleitet und angefrischt sein wollen. Es sind dieß wahrlich nicht die Schlechtesten. Diesen aber nach Kräften zu dienen, war schon die Aufgabe, die ich mir bei der ersten Auflage stellte, und die ich mir jetzt, mit Rücksicht auf das, was unsere Zeit fordert, auf's Neue gestellt habe. Nicht ein „Gelehrtenbuch", sondern, wie es genannt worden ist, ein „Studentenbuch" wollte ich schreiben, und diesen Charakter habe ich dem Buche zu bewahren gesucht. Ja, stände es noch in meiner Macht, den Titel desselben zu ändern, so würde ich es am liebsten „Methodologische Encyklopädie" überschrieben haben. Daß diese etwas ganz Andres sei, als die abschließende (z. B. eines Rosenkranz, Staudenmaier u. A.), ist mir je länger je klarer geworden (vgl. §. 2). Aber ebendeßhalb war auch bald der erste Schrecken überwunden, als mir die zweite Auflage von Rosenkranz gerade dann zu Gesicht kam, als die meinige (bis an diese Vorrede) gedruckt vor mir lag. Die

Bücher werden sich gegenseitig keinen Eintrag thun, da sie einem durchaus verschiedenen Zwecke dienen. Als ein eignes Mißgeschick muß ich es aber immerhin beklagen, mich schon zum zweitenmale in die Nothwendigkeit versetzt zu sehen, von dem unmittelbarsten Vorgänger nichts haben benützen zu können, sondern ihn unschuldigerweise wie sein böser Schatten verfolgen zu müssen.

Daß übrigens das Bedürfniß nach methodologischen, zu dem Anfänger und seinen Bedürfnissen heruntersteigenden Encyklopädien noch immer da sei, wird Niemand in Abrede stellen. So las ich noch unlängst in der Vorrede zur zweiten Auflage von Petri's geschätztem Lehrbuche der Religion (S. VIII.): „Wäre es nicht überhaupt zu wünschen, daß namentlich die Universitätslehrer etwas mehr sich selbst verleugneten und in ihren mündlichen und schriftlichen Unterweisungen die künftigen Pfarrer und deren Gemeinden etwas liebevoller berücksichtigten? Die Wissenschaft brauchte darum nicht in Verfall zu kommen." Dieß ist mir aus der Seele geschrieben. Und darum haben Herder's Briefe über das Studium der Theologie (und was daran hängt) für mich immer noch einen so großen Werth. Es ist mir zwar irgendwo vorgeworfen worden*), Herder sei nun einmal mein Normaltheologe. Ob dieß der rechte Ausdruck sei, weiß ich nicht. Aber das weiß ich, daß unsre Theologie-Studierenden besser berathen wären, wenn sie sich den Geist an Herderschen Schriften erfrischten, als ihn sich durch eine moderne Scholastik entweder positiv verstumpfen oder negativ ausdorren und kritisch versäuern zu lassen. Dieser Scholastik (auf der rechten und linken Seite) gegenüber, die ich von der ächten, geisteskräftigen Speculation wohl unterscheide, möchte man wohl wünschen, daß Gott unsrer Zeit wieder einen Herder erweckte, gleichwie er seiner Zeit einen Valentin Andreä wünschte. Wir können beide brauchen. Einstweilen wäre schon viel gethan, wenn es einer nur verstände, den alten Herder in unsre Zeit zu übersetzen, ihn durch den Proceß der neuern Philosophie und Theologie hindurchgehen zu lassen, ohne jenen Geistesduft ihm zu rauben, der bei allem Herben und Incohärenten der Herderschen Theologie unendlich erquickend bleibt. Dieser Aufgabe fühle ich mich nun freilich nicht gewachsen, und ich bescheide mich gern, darauf hingewiesen zu haben, oder besser auf das hinweisen zu dürfen, was mein Freund und College Müller in dem Herder-Album Schönes und Zeitgemäßes über den Gefeierten gesagt hat.

Als Lehrer auf einer kleinen Universität, im täglichen Verkehr zunächst mit schweizerischen Jünglingen, und wie ich glaube ziemlich vertraut mit ihrer concreten und naturwüchsigen Weise die Dinge anzufassen und zu verarbeiten, konnte und wollte ich dieses Verhältniß auch als Schriftsteller nicht verleugnen; und wenn ich mir daher unter meinen Lesern zunächst solche denke, wie ich sie als Zuhörer vor mir habe, so soll dieß, denke ich, dem Buche nicht zum Vorwurf gereichen. Die farblose Objectivität hat in der Wissenschaft nur zu sehr sich breit gemacht, als daß nicht auch einmal die Subjectivität (im bessern Sinne) in ihre Rechte eintreten dürfte. Ich habe es zwar auch schon als einen Vorzug unsrer Zeit rühmen hören, daß jetzt die jüngern Theologen nicht mehr wie sonst in unbestimmten Gefühlen schwärmen und mit Zweifeln sich herumschlagen, sondern daß sie alles wie auf einem Bazar fix und fertig finden und sich nur taktmäßig in die Schnürstiefel hineinzuformuliren haben, ohne allen Schmerz, aber auch ohne — Begeisterung des Suchens und Ringens. Mir schaudert vor solchen fertigen Leuten, und etwas dämmernde Schwärmerei ist mir bei Jünglingen am Ende noch lieber, als herzlose Blasirtheit. Dar-

*) S. die Rec. über meine kirchenhistor. Vorlesungen in Tholucks liter. Anzeiger 1844 S. 65.

um aber wird, wer diese Encyklopädie zu lesen sich die Mühe nimmt, mir nicht vorwerfen, dem Nebeln und Schwebeln überschwenglicher Gefühlsmenschen irgendwie Vorschub geleistet zu haben. Und ebensowenig als auf diese bin ich auf praktische Abrichtung weder für den Kirchen- noch für den Staatsdienst ausgegangen; sondern, obwohl ich den praktischen Zweck als den letzten Zweck aller Theologie immer im Auge behalten habe, so habe ich doch vor allem auf klare Einsicht in den wissenschaftlichen Zusammenhang der Theologie redlich hingearbeitet, und eben diese wissenschaftliche Seite des Buches nöthigte mich wohl auch bisweilen aus dem Kreise der Studierenden auf Augenblicke herauszutreten und mit den Männern des Faches in specielle Erörterungen mich einzulassen. Dadurch ist die Einheit des Tones allerdings etwas gestört worden, was mir jetzt erst recht auffällig ist; aber eben die wissenschaftliche Seite des Buches hat auch am meisten zu Umarbeitungen und Aenderungen Anlaß gegeben, und über diese bin ich noch Rechenschaft zu geben schuldig.

1) habe ich Encyklopädie und Methodologie in der Weise mit einander verschmolzen, daß nun letztere nicht mehr als ein besonderer Theil erscheint, sondern die Encyklopädie selbst durchdringt. Was früher nachfolgte (das Hodegetische über Universität und Universitätsleben), wird hier vorausgeschickt, Andres (das speciell Methodologische) an seinem Orte eingeschaltet, und nur das Resultat (die Uebersicht des Studienplanes und was die theologische Fortbildung betrifft) bildet, wie billig, den Schluß des Ganzen.

2) habe ich die Zahl der einzelnen Fächer an dem einen Orte vermindert, an dem andern vermehrt und die Reihenfolge bisweilen umgestellt, worüber an den betreffenden Stellen Rechenschaft gegeben ist. Hingegen konnte ich nach langer und gewissenhafter Prüfung es nicht über mich gewinnen, in Beziehung auf die theologischen Fachgebiete die Viertheiligkeit aufzugeben, worüber ich meine Gründe §. 34 entwickelt habe.

3) habe ich jeder Disciplin ihre Geschichte, freilich nur in kurzen Umrissen, beigefügt, wobei ich die Leistungen Anderer, namentlich Pelts, benutzt habe; doch wird man eigene Durcharbeitung und Sichtung des Stoffes nicht vermissen. Nur da, wo mir die Gelegenheit nicht gegeben war, die Bücher selbst einzusehen, mußte ich mich auf fremdes Urtheil verlassen. Daß ich

4) die neuere Literatur so viel als möglich nachgetragen habe, versteht sich von selbst. Wenn indessen hie und da ein neues Buch nicht genannt oder eine alte Ausgabe im Verzeichniß stehen geblieben ist, so wird man mir dieß nicht zu hoch anrechnen, da ja die Absicht nicht sein konnte, ein Handbuch der Literatur zu geben. (Wie in der ersten Ausgabe bedeutet † einen katholischen Verfasser, * ein Buch, das besondere Beachtung, nicht gerade unbedingte Empfehlung verdient.) Zudem habe ich noch häufiger als in der alten Ausgabe auch Andre das Wort für mich führen lassen, in jedem Fache die vorzüglichsten Vertreter desselben. Die meist unter dem Texte fortlaufenden Excerpte sollen keine loci probantes sein, wohl aber Belege zu dem Gesagten im freiesten und weitesten Sinne des Wortes, eine encyklopädische Anthologie! Wo bloß der Name eines Verfassers (ohne nähere Titelangabe des Buches) steht, z. B. Schleiermacher, Rosenkranz, Pelt, da sind die encyklopädischen Werke dieser Männer gemeint. Endlich habe ich

5) die praktische Theologie weiter ausgeführt, als in der ersten Auflage. Dieß schien mir nothwendig, damit der Studiernde gleich beim Eintritt in die Theologie auch mit seinem künftigen Berufsleben, mit der ganzen Sphäre seiner Wirksamkeit bekannt werde. Obwohl die praktische Theologie mit Recht erst am Schlusse des

ganzen Studiums gehört wird, so muß doch der Sinn dafür von Anfang an geweckt werden, wenn nicht die Studierenden in den Spinnweben der Speculation hängen bleiben und für das praktische Leben verloren gehen sollen, wie es leider schon mancher armen Candidatenseele ergangen ist. Das Schlimmste ist, daß man nun selbst wieder häufig beim akademischen Vortrage und in Lehrbüchern die praktische Theologie ins Unpraktische ausspinnt, und auf alles hochmüthig herabsieht, was auch nur von ferne den Anschein eines empirischen Verfahrens haben könnte. Mit den wenigen Blättern wollte ich dem künftigen Diener der Kirche ein Manuale an die Hand geben, wonach er sich orientiren könne; wobei ich allerdings von dem Bestehenden ausgegangen bin und an dieses die Theorie angeknüpft habe.

Im Uebrigen habe ich das ganze Büchlein in der Weise umgearbeitet, daß nur für den oberflächlichen Anblick noch eine äußere Aehnlichkeit mit der alten Ausgabe sich darstellt, dadurch, daß ich in den Hauptsätzen der Paragraphen das Wenigste (obwohl auch da Vieles) geändert und ihnen so viel möglich die einmalige Physiognomie gelassen habe. Der Commentar hingegen ist fast durchgehends ein andrer geworden; nur hie und da wird man noch den alten Ton herausklingen hören, den ich nicht ganz verwischen wollte, um nicht ein neues Werk zu schreiben, was mir in mancher Hinsicht leichter geworden wäre, als diese Umbildung aus dem Alten in's Neue. Ebendeßhalb muß ich die Nachsicht der Beurtheiler in Anspruch nehmen, wenn sie die Einheit des Gusses vermissen und hie und da eine skizzenartige Lückenhaftigkeit finden werden, gegen welche die größere Breite an andern Orten um so auffälliger absticht. Auf diese Ungleichheit mag auch der ungleichmäßige Fortschritt des Druckes einigen Einfluß geübt haben.

Und so möge denn das Büchlein auch in seinem neuen Gewande die freundliche Aufnahme finden, die der ersten Auflage wider Erwarten zu Theil geworden ist. Wie ich für alle mir gewordenen Belehrungen und Zurechtweisungen von Seiten der Kritik nur dankbar sein konnte, so werde ich es auch jetzt sein. Ich schließe mit den Worten, womit ich die erste Auflage schloß, daß der Vater der Geister, von dem alle gute und vollkommene Gabe kommt, den Segen darauf legen möge: ohne welchen unser Laufen und Ringen umsonst ist.

Basel, im Sommer 1845.

Inhalt.

Einleitung.

§. 1.

Die theologische Encyklopädie ist ein Theil der allgemeinen Encyklopädie, und wie diese den Inbegriff des Wissens überhaupt, so stellt jene den Inbegriff des theologischen Wissens dar. Ihr Endzweck kann aber nicht sowohl sein, die Masse alles Wissenswürdigen materiell in sich zu vereinigen, als vielmehr auf dem geschichtlich gegebenen Grunde das weitere Ziel der Wissenschaft nach seiner principiellen und idealen Seite zu begreifen, sowie durch richtige Absteckung der Grenzen nach außen und innen Gestalt und Umfang desselben formell zu beschreiben.

Ueber den Sprachgebrauch von ἐγκύκλιος παιδεία, ἐγκύκλια μαθήματα (orbis doctrinae nach Quinctil. I, 16.) s. Lobeck, Aglaophamus Tom. I, p. 54. Philo. Vgl. Dähne, alex. Rlgsphil. I, 90. Clem. Alex. Strom. I, p. 333. 373. (ed. Potter) VI, 781. 787. (im Gegensatz gegen die eigentliche Philosophie) VII, 839. Die zusammengezogene Form ἐγκυκλοπαιδεία zuerst (?) bei Galen. († 201 n. Chr.); vgl. Staudenmaier, theol. Enc. S. 3 ff. Pelt, theol. Enc. S. 6 ff. Pauly, Realenc. der klass. Alterthumswiss. Art. educatio S. 39. u. m. Art. „Encyklopädie“ in Herzogs Realenc. IV. S. 9 ff.

Indem die theologische Encyklopädie den Organismus der theol. Wissenschaften darzustellen und in denselben einzuführen hat, kommt ihr keine Stellung innerhalb dieses Organismus selbst zu; sie steht entweder außer oder über demselben. Dagegen ist sie selbst wieder ein Glied an dem größern, allgemeinen Organismus der Wissenschaft und bildet als theologische Encyklopädie ein Bruchstück der Encyklopädie überhaupt. Jeder Studierende sollte sich nun schon von vorn herein eine allgemeine Uebersicht des menschlichen Wissens zu verschaffen suchen, nicht um oberflächlich über Alles abzusprechen, sondern um sich auf dem orbis doctrinae richtig zu orientiren[1].

[1] „Der besondern Beziehung zu einem einzelnen Fach muß die Erkenntniß des organischen Ganzen der Wissenschaften vorangehn. Derjenige, der sich einer bestimmten ergiebt, muß die Stelle, die sie in diesem Ganzen einnimmt, und den besondern Geist, der sie beseelt, sowie die Art der Ausbildung kennen lernen, wodurch sie dem harmonischen Bund des Ganzen sich anschließt, die Art also auch, wie er selbst diese Wissenschaft zu nehmen hat, um sie nicht als ein Sklave, sondern als ein Freier und im Geiste des Ganzen zu denken.“ Schelling, Method. S. 7. „Die Philosophie ist wesentlich Encyklopädie, indem das Wahre nur als Totalität

Weder die allgemeine, noch die besondere theologische Encyklopädie soll der Zerstreuung, sondern beide der Sammlung des Geistes dienen: die Encyklopädie soll nicht zur Musterkarte herabsinken, sondern vielmehr der Landkarte gleichen — ein Vergleich, der sich von selbst darbietet. Nur wenige Werke aus der neueren Zeit[2] genügen der gestellten Aufgabe. Wenn in Deutschland Isagoge in eruditionem universalem ... zuerst 1735 und dann 1774 herausgegeben, der deutsche Geist und die deutsche Gründlichkeit in einer den jetzigen Bedürfnissen nicht mehr genügenden Form hervortreten, so haben die sogenannten Encyklopädisten Frankreichs das encyklopädische Wesen in üblen Ruf gebracht[3], indem ein Encyklopädist wie ein Philosoph[?] gleichbedeutend war mit einem Freigeist. Die hier eingeschlagene lexikalische Form, die von nun an leider nur auch von deutschen Encyklopädisten[4] angenommen wurde, diente übrigens nur dem Sammler und konnte eben so leicht von der Oberflächlichkeit zu verderblichen Zwecken mißbraucht, als von der scheinbaren Wissenschaft zum Nachschlagen des Wissenswürdigen benutzt werden.

Neben dem materiellen Bedürfniß stellte sich aber auch das Bedürfniß nach organischer und architektonischer Behandlung der Wissenschaft, d. h. aber nach einer Wissenschaft der Encyklopädie als solcher, heraus. Eschenburg hat zuerst den Namen der „Wissenschaftskunde" gebraucht (3. Aufl. Berlin 1809), und Büsche (Prof. in Dorpat) schrieb 1816 eine „Architektonik der Wissenschaften"[5]. — Großen neuen Einfluß in den Organismus der Wissenschaften gewannen Schellings Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (2. Aufl. Tüb. 1813), während schon früher Fichte die Bestimmung des Gelehrten (Berlin 1794 und das Wesen desselben 1806) von einem idealen Gesichtspunkte aus auffaßte. Mehr dem praktischen Bedürfniß angemessen und methodologischer Art sind die Werke von

---

und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Nothwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen sein kann; daher die Wissenschaft als Encyklopädie nicht in der ausführlichen Entwicklung ihrer Besonderung darzustellen, sondern auf die Anfänge und Grundbegriffe der besondern Wissenschaften zu beschränken ist." Hegel, Enc. der phil. Wiss. § 7 u. 9.

[2] Ueber die Werke des Marcianus Capella um 460, Cassiodor † nach 562, Isidor von Sevilla † 636, Hugo von St. Victor † 1141, s. Hagenbach's Encyclopädie S. 36 ff., Vincenz von Beauvais († um 1264), Raimund Lullus † 1315, Gerh. Joh. Voß † 1649, Hugo Grotius † 1645, Baco von Verulam † 1626, J. H. Alsted † 1638, D. G. Morhof † 1691: „Polyhistor" 4. Aufl. Lüb. 1732, Joh. Matth. Gesner † 1761: „Isagoge." S. Herder's Sophron, Werke zur Phil. u. Gesch. X S. 253, vgl. Pelt a. a. O.

[3] Diderot et d'Alembert, Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres. Par. 1751—72. 28 Vol. Vgl. Herzog's Realenc. IV. S. 1.

[4] Deutsche Encyclopädie oder allg. Realwörterbuch aller Künste und Wissenschaften von einer Gesellschaft Gelehrten. Frankf. 1778—1804. 23 Bde. (geht nur bis Ki) und führt die Werke der ältern Zeit, die verdrängt sind durch die neuern: H. A. Pierer, Universallexikon oder vollständiges encyklopädisches Wörterbuch. Altenb. 1822—36. 26 Bde. 5. Aufl. 19 Bde. ebendas. 1857—1864, und vorzüglich die bis jetzt noch nicht vollendete: Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste von Ersch und Gruber, bis jetzt 131 Quartbände in 3 Sectionen: Sect. 1. A—G 75 Bde., Sect. 2. H—N 31 Bde., Sect. 3. 25 Bde., Lpz. 1818 ff.

[5] S. Pelt S. 12—13, wo noch andere Werke angeführt sind. [illegible] S. 31.

Heidenreich[6], Tittmann[7], Beneke[8], Scheidler[9], Mußmann[10], Leutbecher[11], Kirchner[12], v. Schaden[13] u. A.

Die theologische Encyklopädie insbesondere betreffend läßt sich auch hier die Realencyklopädie, in welcher der Stoff des theologischen Wissens mitgetheilt wird, unterscheiden von der Encyklopädie in unserm Sinne. Während das Verdienst jener in möglichster Vollständigkeit des mitzutheilenden Stoffes besteht[14], will diese den Geist nicht durch eine Wissensmasse erdrücken oder den Blick durch die Mannigfaltigkeit der ihm vorzuführenden Objecte verwirren, sondern ihn vielmehr zurechtleiten. Nicht das Object der verschiedenen theologischen Disciplinen ist auch das Object der Encyklopädie, sondern dieses sind jene Disciplinen selbst[15]. Nun läßt sich freilich die Disciplin nicht von ihrem Objecte und die Form nicht vom Stoff trennen (Eins bedingt das Andere), und so wird auch die Encyklopädie genöthigt sein, sich mit Fleisch zu umgeben, wenn sie nicht ein todtes Gerippe sein soll. Aber das Stoffliche, das sie in ihre Darstellung hineinzieht, soll nur dem Formellen zur Veranschaulichung dienen. Vor Allem aber soll, da die Wissenschaft nicht ein ein- für allemal Abgeschlossenes, sondern ein im Fortschritt und Wachsthum Begriffenes ist, das Ideale der Wissenschaft in klarer Bezeichnung des Zieles hervortreten, wonach sie zu streben und wohin sie sich zu vervollkommnen hat. Auch dazu ist ein realer Boden nöthig, ein δός μοι ποῦ στῶ, ohne den das Ganze allerdings ein Luftgebäude würde. Nur darf, was den Fußschemel bildet, noch nicht als die oberste Sprosse der Himmelsleiter betrachtet werden, die vielmehr in eine unendliche Perspective ausläuft. Darum ist die Encyklopädie „weder (bloß) eine Darstellung des Kreises menschlicher Erkenntniß, wie er sein sollte, noch (bloß) eine Notiz über die Beschaffenheit des Kreises,

---

[6] Ueber die zweckmäßige Anwendung der Universitätsjahre. Lpz. 1804.

[7] Ueber die Bestimmung des Gelehrten und seine Bildung durch Schule und Universität. Berl. 1833.

[8] Einl. ins akademische Studium. Gött. 1826.

[9] *Grundriß der Hodegetik oder Methodik des akadem. Studiums. Jena 1832. 2. Aufl. 1839. 3. Aufl. 1847.

[10] *Vorlesungen über das Studium der Wissenschaften und Künste, ein Taschenbuch für angehende Studierende. Halle 1832.

[11] Abriß der Methodologie des akadem. Studiums. Erlang. 1834. (S. 15 ff. die ältere und neuere Litt. der Hodegetik.) — Derselbe hat übersetzt: van Heusde, sokrat. Schule. 1. u. 2. Th.: Encyklopädie. Erl. 1840.

[12] Akademische Propädeutik oder Vorbereitungswissenschaft zum akadem. Studium. Lpz. 1842. Hodegetik oder Wegweiser zur Universität für Studierende. Lpz. 1852. (Vgl. auch Fritz, Versuch über die zu den Studien erforderlichen Eigenschaften. Straßb. 1833.)

[13] Ueber akademisches Leben und Studium. Marb. 1845.

[14] Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Unter Mitwirkung vieler protest. Theologen u. Gelehrten herausgeg. von J. J. Herzog. Stuttgart u. Gotha 1853—1863. 18 Bde. Ein Ergänzungsband wird noch erscheinen. — Aus der katholischen Kirche: Jos. Aschbach, allgem. Kirchen-Lexikon. Frankf. a. M. 1846—50. Vollst. 4 Bde. Heinr. Jos. Wetzer und Bened. Welte, Kirchen-Lexikon oder Encyklopädie der kathol. Theologie und ihrer Hülfswissenschaften. Freiburg im Br. 1846—60. Vollst. 12 Bde. nebst General-Register.

[15] Mit andern Worten: „Der Gegenstand der Encyklopädie ist nicht der concrete Inhalt des Erkennens, sondern der Organismus der Erkenntniß, indem sie das Wesen der mannigfaltigen Erkenntnisse in ihren Beziehungen zu einander zu erkennen strebt.“ Harleß S. 2.

wie er wirklich da ist ... sie ist das Verständniß des Gewordenen im Verständniß des Zieles." (Harleß, theol. Encykl. u. S. 4 f.)

§. 2.

Die Stellung der theologischen Encyklopädie zum Ganzen der theologischen Wissenschaft ist eine doppelte: als einleitende Wissenschaft steht sie an der Schwelle des Studiums, als abschließende faßt sie die gewonnenen Resultate zusammen für den, der die Höhe erreicht hat. Von diesem Unterschiede ihrer Stellung zum Ganzen wird auch ihre Behandlung wesentlich abhängen. In ersterer Beziehung ist sie überwiegend anregend, methodologisch, erst auf das hinarbeitend, was sie im letztern Falle als Gewinn hinter sich hat. Das ist aber die Probe jeder ächten wissenschaftlichen Methode, daß Anfang und Ende zusammenstimmen und daß, was von lebendiger Anschauung der Dinge und Verhältnisse ausgeht, auch wieder zu einer noch tieferen Auffassung und geistigen Durchdringung hinführe.

Dieser Unterschied wird gewöhnlich bei'm Vortrage der Encyklopädie viel zu wenig beachtet[1]. Die meisten der neuern Encyklopädien haben nicht nur den Lehrling in die Theologie einzuführen, sondern die Wissenschaft selbst in ihrer Entwicklung zu fördern sich vorgesetzt. Wie viel verdankt nicht in dieser Hinsicht die ganze Theologie dem kleinen Büchlein von Schleiermacher[2]. Aber nicht Alle sind Schleiermacher. Er hat ein Altes abgeschlossen und ein Neues eingeleitet zugleich, wie alle reformatorischen Geister. Und doch bietet eben das Schleiermachersche Büchlein dem Anfänger unüberwindliche Schwierigkeiten dar. Nun soll es allerdings auch eine Encyklopädie geben für die Gelehrten. Versteht sich nach Schleiermachers Ausdrucke, denn die Encyklopädie läßt sich nie abschließen, so wenig als der Kreislauf, und wie sich die Epidermis ändert mit der veränderten Gestalt, so die Encyklopädie mit der Wissenschaft. Sie ist das Zifferblatt des Uhrwerks. Aber den Studierenden in die Verhandlungen der Meister hineinziehen und ihn schon an den Verhandlungen der Zukunft theilnehmen lassen, ehe er die Gegenwart begriffen hat, heißt ernten wollen ohne zu säen. Es wäre daher jedem Studierenden zu rathen, die Encyklopädie zweimal zu hören, vorausgesetzt, daß sie nach diesen zwei Gesichtspunkten vorgetragen würde: am Anfang und am Ende des Studiums. — Die gegenwärtige Encyklopädie bekennt sich zur ersten Art[3].

---

[1] Doch s. Harleß S. 2. §. 4.

[2] Kurze Darstellung des theol. Studiums, zum Behuf einleitender Vorlesungen. 2 Ausg. Berl. 1830. (Vgl. die Geschichte der Encykl. am Schlusse des 1. Theils.)

[3] Mit dieser Scheidung ist jedoch nicht gesagt, die einleitende Encyklopädie sei nun der abschließenden der Sache nach verschieden. Sie verhält sich vielmehr zu ihr wie der Keim zur Frucht, wie die Schulgrammatik zum Lehrgebäude der Sprache, die beide aus der Hand desselben Meisters hervorgehen: es sind primae

§. 3.

Die Methodologie (Hodegetik) ist weiter nichts, als die angewandte Encyklopädie; denn die richtige Einsicht in die Natur und den Zusammenhang der Wissenschaft führt auch zu richtiger Behandlung derselben, und wie die encyklopädische Erkenntniß die nothwendige Bedingung einer guten Methode ist, so ist diese die Bewährung jener.

Mit andern Worten enthält die Methodologie „die regulativen Schlußfolgerungen aus dem über die Principien und die historische Erscheinung einer Wissenschaft Gefundenen für das Bedürfniß der Aneignung"[4]. — Diese Schlußfolgerungen könnte man füglich als sich von selbst ergebend betrachten, wenn nicht der Ungeübte, für den eben die einleitende Encyklopädie ist, einiger Zurechtleitung bedürfte. Die einleitende Encyklopädie wird also von selbst, je mehr sie ihre Aufgabe erkannt hat, einen methodologischen Charakter annehmen, ohne daß sie nöthig hätte, noch anhangsweise die Methodologie als besondere Disciplin in das Schlepptau zu nehmen.

(Die allgem. methodologischen [hodegetischen] Werke s. oben zu §. 1.)

§. 4.

Zwei Abwege sind bei einer richtigen encyklopädischen Methode zu vermeiden: der eine, der vor der Mannigfaltigkeit des von außen Gegebenen es nicht zur Einheit des Ueberblicks und der geistigen Beherrschung des Stoffs bringt (falscher Empirismus); der andere, der, von idealistischem Weisheitsdünkel aufgebläht, das wirkliche Leben und dessen gegebene, von Gott geordnete Verhältnisse aus den Augen verliert und sonach die eigentliche Aufgabe der Wissenschaft, vor Allem die Lebensaufgabe des Theologen verkennt und verfehlt.

Baco von Verulam hat hier ein sinnreiches Bild gebraucht, wenn er die rohen Empiriker der Ameise, die idealistischen Träumer der Spinne, und die ächten Diener der Wissenschaft der Biene vergleicht. Die ältere Zeit litt mehr an dem ersten Gebrechen, die neuere kränkelt am letztern.

---

lineae zu einem durch das Studium erst zu vollendenden Kunstganzen. Es ist auch nicht so zu fassen, als erfreuten sich die Meister einer esoterischen Wissenschaft, während man die Schüler mit der exoterischen abfände. Die unterste Stufe soll zur obersten führen, aber keine Sprosse der Leiter darf übersprungen werden — die Interstitien gelten auch in der Wissenschaft —, und was von unten nach oben geschaut wird, nimmt sich eben noch anders aus, als in der Vogelperspective von oben nach unten.

[4] Harleß S. 6.

„Non scholae sed vitae discendum“ ist ein altes Sprichwort [1]. Indessen sollen Schule und Leben keinen Gegensatz bilden; denn das Leben selbst ist eine Schule, und die Schule soll für das Leben erziehen, Leben bringen, Leben erzeugen und Leben fördern. Was heißt Leben? Verstehen wir darunter die Mannigfaltigkeit der Dinge und das bunte Allerlei, in das wir uns hineingestellt und hineinverflochten sehen, ohne zu wissen, wie uns geschieht: so bildet das Leben allerdings einen Gegensatz zur Wissenschaft, die eben in die bunte Mannigfaltigkeit Einheit zu bringen und den von außen gegebenen Stoff innerlich zu durchdringen sucht. Aber indem sie ihn durchdringt, belebt sie ihn erst, und wir erkennen erst jetzt, daß wir es bisher mit etwas Todtem (mit einem leeren Schein) zu thun hatten. Aber die Wissenschaft belebt nur, indem sie in die Dinge eingeht, nicht als abstracte Theorie sich ihnen gegenüberstellt. In Gestalt dieser letztern ist sie selbst ein Todtes und in ihrer Leichenblässe noch abschreckender als das farbige bunte Spiel des Lebens. Soll das Leben wissenschaftlich sich gestalten, so muß auch die Wissenschaft eine lebendige sein; Wechselwirkung muß stattfinden. Treffend sagt daher Kant: „Begriffe ohne Anschauungen sind leer, und Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“

Das Sprichwort von dem „Grau der Theorie“ ist oft zum Stichwort einer faulen Empirie mißbraucht worden. „Empiriker“ heißen besonders bei den Medicinern im Gegensatz zu den „rationalen Aerzten“ solche, welche sich nicht über die Zufälligkeit der ihnen vorkommenden einzelnen Krankheitsfälle und die ihnen zufällig zu Gebote stehenden Arzneimittel, die sie, nur einer erlangten Uebung (routine) gemäß, auf einander beziehen, zu einer höhern, auf wissenschaftlicher Einsicht ruhenden Gesetzmäßigkeit des Verfahrens zu erheben wissen. Aber es giebt auch Empiriker in der Theologie. Und zwar äußert sich diese Empirik auf doppelte Art und von zwei einander schroff gegenüberstehenden religiösen Standpunkten aus. Die eine ist die fromm-asketische, welche mit ihrer praktischen Frömmigkeit auszureichen meint und sich, den Zusammenhang zwischen dem Urzustande des Christenthums und den jetzigen Bedürfnissen verkennend, wohl gar darauf beruft, daß auch die Apostel ungelehrte Leute gewesen. Ihr haben zu allen Zeiten und auch in neuester Zeit wieder die das Wort geredet, die, auf dem Extrem des idealistischen Standpunktes stehend, an der Wissenschaftlichkeit der Theologie verzweifeln [2]. Die andre ist die (dem ältern Rationalismus verwandte) philanthropische, kosmopolitische, welche das Amt des Geistlichen einseitig als das des Volkslehrers und Volksaufklärers faßt und daher eine encyklopädische Schullehrerseminar-Bildung für die zuträglichste hält, während sie das theologische Wissen als Ballast über Bord wirft. Sie will praktische Leute. Nur ist ihr praktisches Christenthum ein anderes,

---

[1] Vgl. Herder im Sophron. Werke zur Philos. X. S. 207 ff. Ceteros enim pudeat, qui se ita litteris abdiderunt, ut nihil possint ex his neque ad communem afferre fructum neque in aspectum lucemque proferre. Cic. orat. pro Archia poeta c. 6.

[2] Strauß, Glaubensl. II. S. 625: „Das theologische Studium, sonst das Mittel, sich zum Kirchendienst zu befähigen, ist jetzt der geradeste Weg, sich dazu unfähig zu machen: die Schusterbank, die Schreibstube, und wo man sonst am sichersten vor dem Eindringen der Wissenschaft verwahrt ist, sind heut zu Tage bessere Vorübungsplätze für das Predigtamt, als die Universitäten und Seminarien; religiöse Idioten und theologische Autodidakten, die Vorsteher und Sprecher der Pietistenstunden — das sind die Geistlichen der Zukunft.“

als das jener Frommen; ein Beweis, daß man auch mit den trivialsten Kategorien nicht ausreicht ohne vorangegangene wissenschaftliche Verständigung. Was indessen auf beiden Seiten die Wissenschaft in übeln Ruf gebracht hat, ist nicht die Wissenschaft an sich, sondern die Caricatur von ihr, die selbst wieder als die traurigste aller Empirien sich darstellt, weil sie durch und durch unpraktisch ist, jene dürre Gelehrsamkeit, die nur gelehrten Stoff aufhäuft und im Bücherstaube untergeht, ohne daß sie es zu einem klaren Bewußtsein ihres Treibens und des Zweckes brächte, auf den sie ihr Wissen bezieht[3]. Gelahrtheit aber und Wissenschaftlichkeit sind verschiedene Dinge. Es kann sehr gelehrte Leute geben, denen aller wissenschaftliche Sinn abgeht, während es zwar keine Wissenschaft geben kann ohne Gelehrsamkeit, doch kann an einer noch sehr sparsam gehegten Gelehrsamkeit, wo das Feld erst angebaut wird (wie bei dem studierenden Jünglinge), sich bereits ein hohes Maß von wissenschaftlichem Geiste zu erkennen geben. Die Gelahrtheit ohne Wissenschaftlichkeit stellt sich uns, wo sie nicht lediglich den Schein oberflächlicher Vielwisserei hat, gemeiniglich dar als Schulpedantismus; sie trocknet den Geist aus und bläht ihn zugleich auf, und in den engen Schranken ihres Faches befangen verhält sie sich den übrigen Zweigen des Wissens gegenüber oft roh und geringschätzig in ihrem Urtheil. (Was soll man von einem gelehrten Theologen halten, der über den Landprediger vornehm die Achsel zuckt?)

Wie es nun aber eine falsche Empirie giebt, die als Unwissenschaftlichkeit sich darstellt, auch da wo sie im Gewande der Gelehrsamkeit auftritt, so giebt es auch eine falschberühmte Kunst (1 Tim. 6, 20), die vornehm mit dem usurpirten Namen der Wissenschaft sich spreizt, die aber zuletzt in lauter Dunst und Nebel aufgeht. Vor beiden Abwegen ist das heutige Geschlecht um so ernstlicher zu warnen, je größer die Kluft zwischen Leben und Schule geworden ist, je unversönlicher der Gegensatz zwischen der wissenschaftlichen Theologie und der Ausübung des geistlichen Berufes zu werden droht[4]. Wenn schon jede Wissenschaft, der es an der Beobachtung und Erfahrung fehlt, der Seifenblase gleicht, in der des Lichtes Farben wohl prächtig schillern, die aber beim ersten Lufthauche zerplatzt, so gilt dieß besonders von der theologischen Wissenschaft, die nur durch ihren lebenskräftigen Zusammenhang mit der Religion und mit der Kirche auf den Namen und Charakter einer eigenen Wissenschaft Anspruch machen darf. Und so ist im Interesse der ächten Wissenschaftlichkeit zu verlangen, daß die Theologie allerdings praktisch erlernt werde, aber in dem Sinne praktisch, daß die Wissenschaft selbst zur That, daß das ihr in-

[3] „Es giebt (sagt Kant in der Anthropologie S. 164) eine gigantische Gelehrsamkeit, die doch oft cyklopisch ist, der nämlich ein Auge fehlt, nämlich das der wahren Philosophie, um diese Menge des historischen Wissens, die Fracht von hundert Kameelen, durch die Vernunft zweckmäßig zu benutzen.“ Ueber dieses mechanische Wissen, wo das Gedächtniß nicht als „Energie des geistigen Behaltens,“ sondern nur als „Notizenmagazin“ fungirt, vgl. auch Carlblom, das Gefühl u. s. w. S. 44 f.: „Die widrigste Erscheinung dieser Art bildet das geistliche Amt, wenn nur Zunge, Hand und Fuß des Geistlichen, aber nicht einmal der eigene Geist, geschweige der Geist Gottes fungiren.“

[4] „Soll denn der Knoten der Geschichte so auseinander gehn: das Christenthum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?“ fragte Schleiermacher schon vor 30 Jahren. Vgl. das Vorwort zur prot. Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland 1854.

wohnende Lebenswort Fleisch werde, der ihr inwohnende Lebenskeim die entsprechende Frucht schaffe. Die Wissenschaft soll als das Salz die Masse durchdringen. Wenn aber das Salz dumm wird, womit soll man salzen? „Nicht der Buchstabe ist die Wissenschaft!" Wohl; aber der Geist kann auch des Buchstaben nicht entbehren, da er durch das Wort wirken soll, durch das feste, klare, lebendige Wort, nicht durch eitle Worte. Ohne Buchstaben giebt es aber keine Worte und kein Wort. Die ächte Wissenschaft ist also ebensosehr entfernt von todtem Materialismus, als von todtem Formalismus und hohlem Idealismus. Sie hat es mit dem Wesen des Geistes und dem Wesen der Dinge zu thun, und so betrachtet ist sie Realismus und Idealismus zugleich. Gründlichkeit, Klarheit, Tiefe, freie Lebendigkeit (Genialität) und Ursprünglichkeit (Originalität) der Gedanken[5], verbunden mit der Besonnenheit und Nüchternheit des Urtheils und mit der steten Richtung auf das Reinmenschliche (Humanität) in seinem Streben nach dem Göttlichen (Idealität), bedingen den Begriff der Wissenschaftlichkeit, im Gegensatz gegen Oberflächlichkeit, Verworrenheit, Seichtheit, Stumpfheit, knechtische Abhängigkeit von alten oder neuen Vorurtheilen, pedantischer Trockenheit und philisterhafter Rohheit. — Oft scheint es freilich, als ob die Klarheit der Tiefe oder diese jener Eintrag thue. Aber die Verflachung und die bis zur Seichtheit abgeklärte Wasserdurchsichtigkeit darf ebensowenig mit der Klarheit, als die dumpfbrütende, lichtscheue Bornirtheit mit der Tiefe verwechselt werden. Der Flachkopf findet Alles unklar, was er nicht versteht, während der Querkopf eben das, was er nicht versteht, als tiefste Tiefe preist.

§. 5.

Die Berufswahl.

Dan. Schenkel, die Bedeutung des geistlichen Berufs, besonders für unsere Zeit, in Stud. und Krit. 1852. S. 205 ff. Hagenbach, über die Abnahme des theol. Studiums, Kirchenbl. für die ref. Schweiz 1856. Nr. 6 u. 7. Ebend. 1862. Nr. 25. u. Gelzers Monatsbl. 1863. Januar. † Dieckhoff, über den Beruf u. die Vorbereitung zum geistl. Stande. Paderborn 1859.

Obwohl die Lebensaufgabe des Theologen ihm durch das Studium der Encyklopädie erst vollkommen klar werden soll, so ist doch an einen Jeden, der zu diesem Studium herantritt, die Forderung zu stellen, daß er im Allgemeinen die Stellung, die er hinfort im Ganzen der menschlichen Gesellschaft einzunehmen gedenkt, begriffen und sich über den Stand, dem er mit freier Wahl angehören will, eine klare und befriedigende Vorstellung gebildet habe.

---

[5] Damit ist nicht gemeint absolute Ursprünglichkeit, sondern freithätige Reproduction. „Sich der Autorität hinzugeben und zu unterwerfen," sagt Marheineke, „ist des freien Geistes nicht unwürdig. Was aber der Geist sich vorbehalten muß, zumal in der Wissenschaft, ist, die Autorität in dem Grunde ihrer Nothwendigkeit zu wissen und zu erkennen." S. dessen Reform der Kirche durch den Staat. Lpz. 1844. S. 147.

Wir gehen vom Concreten aus, von dem Individuum und seiner Stellung zur Wissenschaft. Was treibt dich zur Theologie? Dic cur hic? fragen wir mit Recht einen Jeden, der sich bei uns anmeldet. Dat Galenus opes, dat Justinianus honores. Von Beidem kann hier nicht die Rede sein (Matth. 10, 8 ff.), und jetzt noch weniger als früher. Sollen wir es beklagen, daß die Zeit vorüber ist, wo einer Theologie studierte, weil er bald eine sichere Versorgug und ein sorgenfreies Leben hoffte[1]? Auch ist das kein Unglück, daß die Theologie nicht mehr der Vorhof ist, durch den der Gelehrte, der andere Zwecke verfolgte, hindurch mußte, um zu einem Schulamte zu gelangen. Es muß Keiner Theologe werden, der es nicht werden will. Hier, wo es sich nicht um ein Brotstudium im gemeinen Sinne[2], sondern um das Brot des Lebens und um das Schöpfen aus der Quelle des Lebens handelt, gilt wohl auch das Wort des Apostels: „Der Mensch prüfe sich selbst“ und „Welcher unwürdig ißt und trinkt, der ißt und trinkt sich selber das Gericht.“

§. 6.

Je nach Verschiedenheit der natürlichen Begabung des Einzelnen und der bisher erhaltenen Erziehung und Bildung wird auch der Entschluß, Theologie zu studieren, bald mehr von der praktisch-religiösen, bald mehr von der wissenschaftlichen Seite aus den ersten Anstoß erhalten. Für den Anfang reicht es hin, daß zu Beidem wenigstens die Anlage und der Trieb vorhanden sei, und die allgemeine Einsicht, daß Frömmigkeit ohne Wissenschaft ebensowenig zum Theologen befähige als diese ohne jene.

Nicht alle Jünglinge, die zur Theologie herantreten, bringen schon ein sicheres kirchliches Bewußtsein von Haus aus mit sich, so daß sie mit Schleiermacher sagen könnten: „Frömmigkeit war der mütterliche Leib,

---

[1] Denen, die solche Gelüste noch haben, ist das herrliche Gedicht von Valentin Andreä: Das gute Leben eines rechtschaffenen Dieners Gottes, zu empfehlen in Herders Briefen über das Studium der Theol. (Brief 49) und der 24. der Herderschen Briefe selbst.

[2] Hoc intelligamus, hominum duo esse genera, alterum indoctum et agreste, quod anteferat semper utilitatem honestati, alterum humanum et politum, quod rebus omnibus dignitatem anteponat. Cic. orat. part. c. 25. Vgl. Ancillon, Vermittlung der Extreme I, 47. Herder a. a. O.: „Fast ist kein Stand unter allen gelehrten Ständen, wo so viel Krüppel zusammenkommen, als der geistliche: Noth, Armuth, niedriger Ehrgeiz, hundert schlechte Vorstellungen treiben die Menschen dahin zusammen, so daß Gott statt der Erstlinge seines Geschlechtes oft mit dem Ausschuß zufrieden sein muß.“ — Brief 25: „Kein Studium hat vielleicht zu allen Zeiten so Wenige gehabt, die ihm ganz treu dienten, als die Theologie, eben weil sie beinahe ein übermenschliches, göttliches, das schwerste Studium ist.“ — „Wer sich der Kirche widmet,“ sagt Daub, „und zu dem Ende Theologie studirt, verfehlt seinen Zweck, wenn's dieser ist, durch ein Amt in der Kirche Leben, Unterhalt, Wohlstand, Gemächlichkeit, Ehre n. dgl. zu haben: denn indem er das Amt als Mittel und sich oder die Befriedigung seiner Neigungen als Zweck betrachtet und behandelt, kann er es nie zu einem Kirchenbeamten, sondern nur zu einem Tagelöhner in der Kirche bringen.“ S. Studien von Daub und Creuzer II. S. 67.

in dessen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auf die ihm verschlossene Welt vorbereitet wurde." Nicht alle sind Timothei, von denen gesagt werden kann, daß sie die Schrift von Jugend auf kennen (2 Tim. 3, 15). Indessen sind diese Erscheinungen doch auch nicht so selten. Mag es auch mit den sog. Erweckungen sein Bedenkliches haben, Thatsache bleibt es doch, daß ein vorwaltend religiöses Interesse, wie es — Gott sei Dank! — noch in manchem Hause, wie es auch in gewissen religiösen Kreisen geweckt und genährt wird, schon manchen jungen Mann, auch oft noch in späteren Jahren, zur Theologie hingeführt hat. Das ist doch eigentlich das Richtige, daß die Religion zur Theologie treibe, wenn gleich viel Unklares und Krankhaftes im concreten Falle mit unterlaufen mag. Dieses wird und soll dann eben durch das Studium sich abklären und ausheilen. Ein unüberwindlicher religiöser Trieb, ein Diener Gottes zu werden (sei es als Prediger oder als Missionar), hat, wie die Erfahrung lehrt, schon manchen auch noch in spätern Jahren die Schwierigkeiten überwinden lassen, die sich seinem Entschluß entgegenstellten, und so vornehm man auch darüber sich ergehen mag (s. §. 4. Anm. 2), so sind auch ausnahmsweise von der Schreibstube, von der „Schuster- und Schneiderbank" der Kirche Diener zugeführt worden, deren sie sich nicht zu schämen hat, während man nicht von Jedem, der allein von der Schulbank aus in die Theologie hinüberrutschte, dasselbe rühmen kann. Die Regel ist wohl die, daß der Entschluß zu studieren bei den Meisten, die eine normale Schulbildung erhalten, feststeht, ehe sie noch für die eine oder die andere Facultät sich entschieden haben. Der praktische Gesichtspunkt tritt bei ihrer Wahl hinter den wissenschaftlichen zurück, und auch das ist in der Ordnung, sobald nur nicht das religiöse Moment bei der Entscheidung als Null erscheint. Dieses soll ja eben bei einem rechten Studium der Theologie erstarken; denn das wissenschaftliche Interesse an der Theologie ist durch das religiöse Interesse selbst bedingt, und es muß eines mit dem andern wachsen, eines an dem andern sich nähren. — Innerhalb der wissenschaftlichen Sphäre können es aber wieder verschiedene Begabungen sein, die auf die Theologie hinweisen. So wird Vielen die Philologie die Brücke zur Theologie, Andern die Philosophie, noch Andern die rednerische und künstlerische Begabung, das Lehrtalent. Wer sich in der Schule als sprachkundig oder sprachgewandt erweist oder durch ideale Geistesrichtung sich auszeichnet, in dem wird man in der Regel den künftigen Theologen erblicken, wie in dem den Naturwissenschaften zugewandten Geiste den künftigen Mediciner oder Cameralisten oder Techniker [1].

---

[1] Auf diese Winke der Natur ist sehr zu achten; nichts ist verderblicher als eine von Menschen ausgehende Prädestination zu irgend einem Studium, vollends zum Studium der Theologie. Die Zeiten, wo man Kinder in der Wiege dadurch dem Herrn weihen zu müssen glaubte, daß man sie der Kanzel bestimmte, sind wohl vorüber. Aber wie viele Predigersöhne folgen bloß dem Berufe des Vaters, nicht nur ohne religiöse, sondern auch ohne wissenschaftliche Anregung von innen. Die innere Selbstbestimmung eines Knaben oder Jünglings ist freilich auch nicht immer maßgebend; aber wohl hat Göthe Recht, wenn er sagt: „Unsre Wünsche sind Vorgefühle der Fähigkeiten, die in uns liegen, Vorboten desjenigen, was wir zu leisten im Stande sein werden. Was wir können und möchten, stellt sich unsrer Einbildungskraft außer uns und in der Zukunft dar; wir fühlen eine Sehnsucht nach dem, was wir schon im Stillen besitzen." A. m. Leben Bd. 2. (S. 270 d. kl. Ausg. Bd. 25.)

Bei einer tüchtigen wissenschaftlichen Gesinnung wird man sich vor der Hand begnügen müssen. Je ernster der religiöse Geist es mit dem Studium meint, desto weniger wird er dem Wahne sich hingeben, als ersetze die Frömmigkeit das Studium, und je gründlicher der wissenschaftliche Geist in die Wissenschaft eindringt, desto kräftiger wird die Ueberzeugung in ihm werden, daß es ohne Frömmigkeit keine gesunde Theologie giebt, indem alle theologische Wahrheit nur von der Religion aus verstanden werden kann. Das sich schroffe Gegenüberstehen der „frommen Studenten" und der „wissenschaftlichen" wird auf diesem Wege allein überwunden.

§. 7.

Ohne der nähern Bestimmung des geistlichen Standes vorzugreifen (§. 17), begreifen wir ihn einstweilen unter der Kategorie des Lehrstandes, dessen hohe Bedeutung vor Allem zu würdigen ist. Darum sagen wir: der Lehrstand ist der höchste geistige Bildner der Menschheit und steht in dieser Beziehung noch höher, als der des Gesetzgebers und Künstlers.

Bei dem einmal unter uns bestehenden Verhältniß von Staat und Kirche ist es gar wohl denkbar, daß Mancher den Lehrstand erwählt zunächst mit dem Blick auf dessen Bedeutung im Staate und im Complex mit der menschlichen Bildung überhaupt, so daß ihm die Pädagogik im Dienste der Humanität die Brücke wird zur Theologie, wogegen die kirchliche Bedeutung des Lehramts und was daran hängt, ihm noch verhüllt bleiben mag [1]. Aber eben das theologische Studium wird ihm von selbst diese kirchliche Bedeutung zur klaren Anschauung bringen. Anders freilich da, wo die Kirche eine unabhängige Stellung zum Staate einnimmt. Da mag es wohl geschehen, daß der rein kirchliche Gesichtspunkt gleich mit Beginn des Studiums in's Auge gefaßt wird, und darin mag immerhin man einen Vortheil erblicken. Wie nahe aber auch die Gefahr abstracter Einseitigkeit liegt, die Gefahr, der Wirksamkeit des Geistlichen den nationalen (landeskirchlichen) und allgemein menschlichen Boden zu entziehen, auf dem er doch stehen muß, wenn seine Wirksamkeit nicht eine sectirerische oder separatistische sein will, leuchtet ebenfalls ein. — Die Hervorhebung des Lehrstandes soll übrigens in keiner Weise dazu dienen, den gelehrten oder den geistlichen Hochmuth aufzustacheln. Auch der Nähr- und Wehrstand haben ihre große Bedeutung im Ganzen; auch sie können ein bildendes und erziehendes Moment werden in der Hand Gottes. Der Ackerbau war der älteste Lehrer der Menschheit, und das Schwert des Kriegers hat die ersten Furchen geöffnet, in die der Same der Bildung fallen konnte. Handel und Gewerbe wurden die mächtigsten Hebel derselben im Mittelalter, und der Aufschwung,

[1] Auch Harleß gesteht (S. 28), „daß in dem Drange und der Liebe zum Lehramt die besondere Gabe (des Theologen) zunächst sich äußert und daß diese für den, der sich selbst prüfen will, das erste und gesundeste Kriterium sei." Aber „die Eigengewißheit" über den Beruf schlägt er zu gering an, wenn er auch schon den Entschluß des Einzelnen, sich dem Lehramte zu widmen, von der Kirche abhängig macht.

den das industrielle Leben in unsrer Zeit genommen, könnte nur von einem Verblendeten als purer Materialismus begriffen werden. Vielmehr gehört es auch mit in den Umfang der encyklopädischen Bildung, diese Erscheinungen, soweit sie auch von der Theologie abliegen mögen, nach ihrer socialen Bedeutung zu würdigen, und namentlich hat die Theologie, wenn sie nicht in klösterlicher Abgeschlossenheit verkommen will, die Aufgabe, diese „weltlichen Dinge“ in ihrer eigenthümlichen Stellung zum Haushalte Gottes und seiner heiligen Reichsordnung zu begreifen nach dem Spruche des Apostels: *πάντα ὑμῶν ἐστιν* (1 Cor. 3, 21). Greift doch in dieser Ordnung ein Glied in das andere ein, und auch das Materiellste ringt nach Vergeistigung. So findet der Wehrstand seinen geistigen Ausdruck in der Gesetzgebung; so veredelt sich schon das Gewerbe zur Kunst. Aber indem die Gesetzgebung nicht nur dem Bösen wehrt durch des Gesetzes Schranken, sondern die positiven Grundlagen der Gesittung im Staate giebt, indem die Kunst nicht nur das sinnliche Leben schmückt, sondern nach ihrer idealen Natur das Sinnliche vergeistigt und es zu idealen Zwecken verwendet, erheben sich beide über die genannten Vorstufen des Wehr- und Nährstandes. Von jeher sind ja Künstler und Gesetzgeber als die geistigen Führer der Menschheit bezeichnet und als vom Himmel stammende Offenbarer des Göttlichen von der Sage uns überliefert worden[2]. Auch sie sind Lehrer der Menschheit in einem gewissen Sinne, aber gleichwohl nicht im vollen, eminenten Sinne; denn das lehrende Element tritt bei dem Einen hinter das darstellende, bei dem Andern hinter das kategorisch gebietende zurück. Das bloße Gesetz hat in sich selbst kein Leben; es hat nur seine Bedeutung in Beziehung auf äußere Verhältnisse; es kann das menschliche Handeln nur äußerlich bestimmen in Beziehung auf einen gegebenen Fall. Durch Gewohnheit und Sitte kann zwar auch des Gesetzes Macht in die Tiefe der Gesinnung sich hineinerstrecken und von da aus Blüthen treiben, nie aber wird sie die eigentliche Wurzel des sittlichen Lebens aus sich erzeugen. Die Kunst hinwiederum ist in ihren Wirkungen unbestimmt und unsicher. Jedes Kunstwerk ist ein verhülltes Symbol, das nur der Gebildete, in das Leben der Kunst Eingeweihte zu deuten vermag; dem Ungebildeten bleibt es eine unverstandene Hieroglyphe[3]. Was nun beide nicht vermögen, das leistet allein das lebendige Wort der Lehre. Es steigt hinab in die Tiefe des Menschengemüths, schlägt an jeder Ader an, geht jegliche Bildungsstufe durch, naht sich den Kindern wie dem Volke, und wie der Zauber der Kunst aus dem rohen Marmorblocke einen Gott hervorgehen heißt, so ruft der mächtige Zauber des Wortes aus der unentwickelten Geistesanlage das göttliche Ebenbild im Menschen zum erfreulichen Dasein. Demnach vereinigt der Lehrer in sich die Aufgaben des Gesetzgebers und Künstlers zur Bildung

---

[2] Odyss. XIX, 179. Herod. I, 65. Plutarch. vita Lycurgi c. 5; vita Numae c. 4. Anthol. graeca IV, 81. Philostrat. vita Apollonii VI, 19. Jakobs, akademische Reden I, 362.

[3] Sehr richtig sagt Grüneisen in Beziehung auf die griech. Kunst: „Es ist der Mangel an Bestimmtheit, Kraft und Tiefe, es ist das Schwebende und Unentschiedene in dem sittlichen Bewußtsein und in dem Einflusse desselben auf die Weltansicht und künstlerische Darstellung der Griechen, was auch auf der andern Seite das Eindringen des Wahnes und der Unsittlichkeit hier gewähren läßt und zuletzt der Uebermacht des moralischen Verderbens einen immer ohnmächtiger werdenden Widerstand entgegensetzt.“ Vgl. dessen Schrift: Ueber das Sittliche der bildenden Kunst bei den Griechen S. 14.

der Menschheit in erhöhter Potenz. Er ist der Träger des Göttlichen, Verwalter der heiligen Güter, ein Priester Gottes. Ohne den Lehrstand wären wir noch im Zustande der Rohheit oder der Halbbildung; erst da, wo Weise, Gelehrte, Philosophen, Redner, Dichter [4], Propheten, Schriftsteller, mit einem Worte Lehrer der Menschheit (im eigentlichen Sinne) die idealen Güter derselben durch lebendige Handhabung der Sprache und durch Vermittlung eines sittlichen Gedankenverkehrs zum Gesammtbewußtsein erheben und das Gewonnene den künftigen Geschlechtern als Geschichte überliefern — erst da ist in einem Volke für immer das Erbtheil der Bildung gesichert und verbürgt.

§. 8.

Ist der Lehrstand der höchste geistige Bildner der Menschheit, so wird auch nur die Religion ihrer höchsten Idee entsprechen, welche eine Lehre hat und somit auch einen Lehrstand.

Die Religion (über deren Wesen s. unten §. 12), die wir einstweilen allgemein als die höchste geistige Angelegenheit der Menschheit fassen, konnte von jeher nur unter den drei genannten Formen von Gesetz, Kunst und Lehre erscheinen. Die Gesetze der alten Völker sind religiös geheiligt; Priester und Schriftgelehrte waren politische und religiöse Personen zugleich. Es liegt dieser Thatsache die Wahrheit zum Grunde, daß die Begriffe des Rechts in den ewigen Gesetzen der Vernunft und somit im Göttlichen ihren Ursprung haben. Was aber der Idee nach richtig ist, wurde falsch durch Verkehrung des Geistes in den Buchstaben. Das Gesetz kann das Ewige nur darstellen in einseitiger Beziehung auf das Endliche, durch gegebene Verhältnisse Beschränkte und Bedingte. Aendern sich die Verhältnisse, so ist das Gesetz zur todten Satzung geworden. Ueberdieß greift es nur eine religiöse Beziehung auf, die des unbedingten Gehorsams und der dadurch bedingten Vergeltung. Von freier Liebe und Begeisterung weiß das Gesetz nichts. — Dieses Letztere hat die Kunst vor dem Gesetze voraus. Sie hat das Unendliche (Ideale) zu ihrer Voraussetzung und zu ihrem Ziel. Aber was im Gesetze allzu gebunden, das erscheint in der Kunst allzu frei und lose. Die sittliche Seite, die grade im Gesetz einseitig in der starren Form des Gebots auftritt, bleibt hier im Hintergrunde; sie soll und darf sich nicht hervordrängen, ohne dem Kunstzwecke zu schaden (daher das Zwitterhafte aller didaktischen Poesie); aber eben darum, weil die Kunst nicht eigentlich lehren soll, so kann sie auch die Lehre nicht ersetzen, und eine bloß ästhetische Religion, ein bloßer „Cultus des Genius", ist eben so einseitig, als eine bloß gesetzliche. Der einen fehlt die Macht, der andern die Zucht des Geistes; der einen das freiere Walten des Religiösen, der andern das strenge Richtmaß und die Triebkraft des Ethischen [1]. Ueber den beiden ungenügenden Offenbarungsformen des religiösen Lebens (Gesetz und Kunst) steht demnach die Lehre, das Wort, der Unterricht, die Predigt (διδαχή, λόγος, κατήχησις, κήρυγμα). Sie weiß den ganzen Men-

[4] Die Dichter vermitteln Kunst und Lehre durch Geist und Wort.

[1] Treffliches hierüber in der Schrift von Ullmann: Der Cultus des Genius. Hamb. 1840.

schen zu bethätigen. Sie weckt das Gefühl (schaffen kann auch sie es nicht), bildet den Verstand und giebt dem Willen die Richtung (wenn auch nicht die Kraft). Sie erhebt den Menschen aus dem unbestimmten Chaos der Eindrücke zu einem harmonisch gebildeten Vernunftleben und behandelt ihn als ein freies, sich selbst bestimmendes Wesen; sie ist „die lebendige Quelle zu meiden die Stricke des Todes" (Sprüchw. 13, 14).

§. 9.

Geschichtlich läßt das eben Gesagte sich nachweisen an den Formen des Juden-, Heiden- und Christenthums, indem das Judenthum vorzüglich am Gesetze, das Heidenthum vorzüglich an der Kunst, das Christenthum vorzüglich an der Lehre sich entwickelt hat.

Die Juden sind das Volk unter dem Gesetze (*οἱ ὑπὸ τοῦ νόμου*). Das Gesetz war bedingt durch die Theokratie. So lange diese bestand, behielt das Gesetz seine eigenthümliche, von der göttlichen Weltordnung ihm gesetzte Bedeutung. (Joh. 4, 22.) Es schloß in sich die Elemente (*στοιχεῖα*) der weitern Gotteserziehung und ward ein Zuchtmeister (*παιδαγωγός*) auf das Vollkommene hin (Gal. 3, 21; 4, 3). Schon das Prophetenthum tritt als nothwendige Ergänzung des Gesetzes und des auf Gesetze gegründeten Priesterthums auf. Ein noch entschiedeneres Hindrängen zur Lehre wird sichtbar nach dem Exil. Lehrstühle werden in den Synagogen errichtet, auf denen sich freilich auch die Afterlehre des Pharisäismus breit macht, bis der rechte Lehrer, von Gott gesandt, in Israel erscheint. Im (antiken) Heidenthum ist die Kunst das Vorherrschende, die im Hellenenthum (den Göttern Griechenlands) ihre höchste Blüthe erreicht hat [1]. Während aber die Juden aus der Schale des Gesetzes umsonst den letzten Lebenssaft auszupressen sich mühten und die Götterstatuen das Herz kalt ließen, wie der Marmor, aus dem sie erstanden, und nur eine träumende Ahnung von „dem unbekannten Gott" durch die Völker ging, wandelte die vermenschlichte göttliche Lehre, der Logos, das fleischgewordene Wort [2], vom Himmel gekommen, still und demüthig in Knechtsgestalt einher, und der Same ward ausgestreut, aus dem die göttliche Wiedergeburt der Völker hervorgehen sollte. Aus der Predigt kam der Glaube (Röm. 10, 17), aus dem Glauben die Liebe, und

---

[1] „Das Heidenthum", sagt Rust (Philos. u. Christenthum, 2. Aufl. S. 103), „kannte keine lichtvolle Lehre, in welcher das Resultat der Entwicklung seines religiösen Lebens niedergelegt wäre, und hat auch kein Bedürfniß sie zu kennen. Statt der Lehre pflegt es eine gewaltige, aus seinem Wesen hervorgegangene Symbolik, diese sinnlich concrete Darstellung seines religiösen Geistes." (Vgl. auch die Stelle bei Grüneisen zu §. 7.) „Nirgends erhebt sich innerhalb des Heidenthums der menschliche Geist über die Naturschranke. In seinen Göttergestalten schaut der Heide die Gestalt seines eignen Wesens" Schenkel, der ethische Charakter des Christenthums, in Gelzers prot. Monatsbl. 1857. S. 44. Vgl. auch S. 47: „Die paganistischen Religionssysteme erschöpfen ihre Kraft an dem Gestaltungstrieb einer sinn- und oft auch kunstvollen Symbolik. Sie sind verschwenderisch in ceremoniellen Manipulationen und statarischen Gebräuchen, aber gleichgültig gegen sittliche Kundgebungen und unbekümmert um das ewige Wesen der Dinge."

[2] Daß damit nicht exegetisch-dogmatisch der Logosbegriff erschöpft sein soll, bedarf wohl keiner Erinnerung.

aus der Liebe erblühte das Leben, das den Tod besiegt. An die Stelle des Gesetzes trat die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, und nun erhielt auch der Altar des unbekannten Gottes Name und Bedeutung.

Indessen ist das Relative dieses Verhältnisses zu beachten. In jeder der drei genannten geschichtlichen Religionsformen finden wir die Drei (Gesetz, Kunst und Lehre) nur in veränderter Mischung und Durchdringung. Nicht nur schließt auch das Judenthum durch seinen Cultus künstlerische Elemente in sich, während auch bei den Heiden das Gesetz mit religiöser Würde hervortritt, sondern auch die Lehre sucht bei Juden und Heiden Eingang zu gewinnen. Was bei den Erstern der Prophetenstand, das bewirkte in dieser Hinsicht die Philosophie bei den Griechen. Das ist die hohe Bedeutung von Sokrates, daß er die der Natur zugewandte Philosophie auf den Menschen lenkte, die sittlich-religiöse Reflexion weckte und an sich selbst das reinste Kunstwerk darstellte, das der sittlichen Veredlung. (Freilich entwickelte sich dann auch die Sophistik bei den Griechen, wie das Pharisäerthum bei den Juden.) — Hinwiederum schließt das Christenthum die Elemente der Kunst und des Gesetzes in sich. Denn insofern „des Menschen größtes Kunstwerk der Mensch" ist[3], so erscheint eben das, was bei Sokrates nur als Streben vorhanden war, die Darstellung eines reinen Menschen, in Christus, dem göttlichen Menschensohne, absolut vollendet; daher das Christusideal die höchste Aufgabe der Kunst. Ebenso ist Christus nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen; wie denn auch nicht zu verkennen ist, daß die moderne Kunst und das Staatsleben der modernen Völker wesentlich durch die christliche Lehre bedingt sind; denn daß das Christenthum auch wieder nicht bloße (abstracte) Lehre, sondern lebendiges Wort sei, höhere (Gesetzes-) Macht und freie (Kunst-) That des Geistes, wird aus dem Folgenden erhellen.

§. 10.

Schärfer tritt die lehrhafte Bestimmung des Christenthums im Protestantismus heraus als im Katholicismus, indem in dem letztern Gesetz und Kunst der Lehre mindestens gleichstehn, im erstern aber diese vorwaltet.

Im apostolischen Zeitalter war die Lehre das Vorherrschende, am entwickeltsten im paulinischen Christenthum; während das ebionitische Judenchristenthum ein gesetzliches blieb, der Gnosticismus aber die auf geschichtlichen Grundlagen ruhende Lehre wieder in die Mythologie zurücklenkte. Später erstarrte auch die Lehre, nachdem sie sich speculativ-kirchlich ausgebildet, in der festen Satzung des Dogma's; neben der theoretischen Gesetzlichkeit (Dogmatismus) entwickelte sich die praktische der Werkheiligkeit, und da diese (wie früher im Judenthum) sich großentheils nur in Vollziehung kirchlicher Ceremonien kundgab, so bot dem Gesetzlichen das Uebermaß des Symbolischen, Künstlerischen im Gottesdienst die Hand. Beides durchdringt sich in dem festgestellten Kanon der Messe. Die entfesselte Sinnlichkeit des

[3] Ullmann, Cultus des Genius S. 57.

Volkslebens führte zuletzt ins Heidenthum zurück, und während im neuen Rom die Kunst ihre Blüthezeit feierte auf den Ruinen der apostolischen Kirche, ging von Deutschland und der Schweiz die Wiederherstellung des Wortes in sein uraltes Recht aus, die Verkündigung der freien evangelischen Lehre[1]. Die Predigt blieb von nun an Kern und Mittelpunkt des protestantischen Gottesdienstes, wobei indessen nicht zu verkennen ist, daß hie und da das Lehrhafte mit Ausschluß alles Künstlerischen allzu einseitig sich hervordrängte, ja daß die Lehre selbst wieder in Gesetzlichkeit sich verhärtete und daß diese Einseitigkeit auch wieder Reactionen hervorrufen mußte, die das Wesen des Protestantismus gefährdeten.

§. 11.

Obwohl nun der Religionslehrer als solcher vorzugsweise dem Lehrstande angehört, so unterscheidet er sich von dem Lehrer der Wissenschaft insofern, als die Religion kein reines Wissen ist und daher nicht an und für sich und ohne weitere Bedingung gelehrt und erlernt werden kann.

Wir sind hier auf dem Punkte angekommen, wo innerhalb des Lehrstandes die verschiedenen Lehrgebiete und Lehrthätigkeiten sich scheiden. Der Jugendlehrer (Pädagoge) und der akademische Lehrer verhalten sich zu dem Geistlichen als dem Religionslehrer der Erwachsenen so, daß er, in Beziehung auf die Form seines Lehrvortrages, zwischen Beiden in der Mitte steht. Die Lehrform ist, weil an Erwachsene gerichtet, höher gehalten als die des Jugendlehrers, aber, weil nicht einem rein wissenschaftlichen Zweck dienend, auch wieder volksgemäßer und weniger rein didaktisch, als die des akademischen Lehrers. Ueberdieß darf die Predigt nicht *bloßer* Lehrvortrag sein, was später zu erörtern ist, wenn gleich der Prediger niemals aufhören darf, Lehrer zu sein[1]. — Mit dem Lehrer der Jugend theilt aber dann der Geistliche wesentlich auch das *erziehende* Element, sowohl in seinen katechetischen als in seinen Pastoralfunctionen. Der *materielle* Inhalt seiner Lehre ist aber bedingt durch die eigenthümliche Natur der Religion selbst, zu der wir übergehen.

§. 12.

Die Religion.

Elwert, über das Wesen der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Schleiermachersche Bestimmung des Begriffs der Religion (Tüb. Zeitschrift für

---

[1] Und zwar zeigte sich die deutsch-lutherische Reformation überwiegend als Reaction gegen das in die Kirche eingedrungene Judenthum, die schweizerisch-reformirte als Reaction gegen den Paganismus, obgleich auch diese Verschiedenheit nur relativ zu fassen ist. Vgl. Al. *Schweizer* in der Einleit. zur Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche. Zürich 1844.

[1] „Der Geistliche soll Beides sein, Lehrer und Prediger der Religion. Ja, er wird von mehreren Seiten nicht recht Lehrer sein können, ohne zugleich Prediger zu sein, d. h. in die Lehre ein Element der Predigt, der darstellenden Rede hineinzutragen, und er wird nicht der wahre Prediger der Religion sein können, ohne daß er

Theol. 1835. 3). Reich, über das Schleiermachersche Religionsgefühl (Stud. u. Krit. 1846. 4. S. 845). Herm. Reuter, die Religion als die Ureinheit des Bewußtseins (Hannov. Vierteljahrsschrift. Gött. 1846. 4). J. P. Lange, phil. Dogmatik S. 185 ff. E. Zeller in den Tüb. Jahrbb. 1845. D. Schenkel, über das „Abhängigkeitsgefühl" in Herzogs Realencyklopädie u. d. W. Tholuck, über das „Gefühl", ebend. IV. S. 704 ff. C. D. Kelbe, über den psychischen Ursprung und Entwicklungsgang der Religion. Braunschweig 1853. Carlblom, das Gefühl in seiner Bedeutung für den Glauben (s. Religionsphil.). H. Paret, über die Eintheilung der Religionen (Stud. u. Krit. 1855. 2). Jul. Köstlin, Artikel „Religion" in Herzogs Realencyklopädie XII. S. 641 ff. Jens Baggesen, philosophischer Nachlaß II. 1858. 63.

Die Religion (Frömmigkeit, Gottesfurcht, Gottseligkeit, יִרְאַת יְהוָה, φόβος τοῦ ϑεοῦ, εὐσέβεια) ist zunächst „weder ein Wissen noch ein Thun", sondern ein bestimmter Zustand des Gefühls (Herzens), der aber auf dem Wege verständiger Ueberlegung zum klaren, vernünftigen Bewußtsein, auf dem Wege der sittlichen Willensbestimmung zur festbleibenden Gesinnung sich bilden und über den ganzen inwendigen Menschen (ὁ ἔσω ἄνϑρωπος) als das ächte Lebenselement sich verbreiten und auch im Aeußern als die höchste Blüthe der Menschheit sich darstellen soll.

Ueber die Etymologie des Fremdwortes (ob von relegere nach Cic. de nat. deor. II, 8; oder von religare nach Lact. inst. div. IV, 28; oder gar von relinquere nach Massur. Sabin. bei Gellius noctt. Att. IV, 9) s. Nitzsch, über den Religionsbegriff der Alten, in den theol. Stud. u. Krit. I. H. 3. *J. G. Müller, über Bildung und Gebrauch des Wortes Religio. Basel 1834. C. A. Dietrich, de etymologia vocis religio. Schneeb. 1836. K. F. Bräunig, Religio nach Ursprung und Bedeutung erörtert. Leipz. 1837. Vgl. Röhrs krit. Predigerbibl. XVIII, 3. S. 248 ff. Rebslob, sprachliche Abhandlungen zur Theologie. Leipz. 1840. und Stud. und Krit. 1842. 2.

Man könnte vor Allem gegen den Gebrauch des Fremdwortes Einsprache thun und es mit Schleiermacher durch „Frömmigkeit" ersetzen; allein damit wäre nur die eine (die subjective) Seite der Religion bezeichnet, insofern man mit Hase[1] definirt, die Religion sei objectiv das Verhältniß des Menschen zum Unendlichen, subjectiv eine Bestimmung des menschlichen Lebens durch dasselbe. Dasselbe gilt von „Gottesfurcht", „Gottseligkeit", was alles nur verschiedene Erscheinungsformen der Religion sind. Auch das Wort „Glaube" entspricht nicht ganz; denn, wie Dav. Schulz (die christl. Lehre vom Glauben, 2. Ausg. S. 104) bemerkt, „wir denken uns bei dem Ausdruck Religion, wofür die Bibel keinen besondern Namen hat, der aber im N. T. größtentheils durch πίστις und πιστεύειν vertreten wird, alle Beziehungen des Menschen zu Gott in ihrer Gesammtheit und Verbundenheit: Gottesfurcht, Gottvertrauen, Gottesliebe, Gottesverehrung, Frömmigkeit, Hoffnung auf Gott

---

zugleich Lehrer ist, ohne daß seine ganze Predigt sich auf seine Eigenschaft als Lehrer, auf seine Lehre selber stützt und an dieselbe anlehnt." K. Sack, Werth und Reiz der Theologie, 6. Rede. S. 92.

[1] Lehrbuch der ev. Dogm. 1838. §. 2.

drücken bestimmte einzelne Beziehungen des vernünftigen Geschöpfes zur Gottheit aus und bilden insofern einzelne Stücke der Religion." So wenig daher der Ausdruck genügt, wo es sich um die Darlegung einer bestimmten Frömmigkeit handelt (so daß das Gerede von Religion, da wo eine entschieden christliche Sprache mit Recht erwartet wird, unbefriedigt läßt), so bequem, ja unentbehrlich ist er, wo man absichtlich im Allgemeinen sich halten will und muß.

So weit über das Wort. Was die ältere, seit Buddeus aufgekommene Definition betrifft, wonach religio sein soll modus Deum cognoscendi et colendi, so ist dieselbe durch die neuere Fassung in ihren beiden Gliedern wankend gemacht worden, indem nach Schleiermacher[2] die Religion „weder ein Wissen, noch ein Thun" schlechthin sein soll.

I. Nicht ein Wissen schlechthin. Die ciceronianische Ableitung (von relegere) und auch ein Theil des biblischen und populären Sprachgebrauchs[3] (דַּעַת יְהוָֹה, *ἐπίγνωσις τοῦ κυρίου*) scheinen für das Wissen zu sprechen, da man ja auch Religion lehrt und lernt. Aber schon im gewöhnlichen Leben nimmt sich auf einem Stundenpensum die Religion neben den andern Lehrfächern etwas eigen aus, und wir werden von einem Schüler nicht mit der gleichen Zuversicht sagen, er sei ein guter Religiose, wie, er sei ein guter Philologe, Mathematiker, Geograph u. s. w. Uebrigens unterliegt der Satz, die Religion sei Sache des Wissens, einer sehr verschiedenen Deutung. Die niedrigste Fassung wäre die, die Religion zur Sache des bloßen gedächtnißmäßigen Wissens zu machen, obwohl dieß in praxi oft geschieht. Zwar ist das Gedächtniß aus der Sphäre des religiösen Lebens nicht auszuschließen; alle positive Religion ruht auf Ueberlieferung, und mit Recht beginnen wir den religiösen Unterricht damit, die Thatsachen der Religion und ihre Wahrheit in Sprüchen, Liedern u. s. w. dem Gedächtniß einzuprägen. Aber wir betrachten dieß doch nur als den Weg zum Herzen zu gelangen, in welchem das ausgestreute Samenkorn aufgehn, ja in dem es erst Wurzel fassen und sich individuell und persönlich bethätigen soll. Die einseitige Bearbeitung des religiösen Gedächtnisses und das sich Zufriedengeben bei dieser Form des religiösen Wissens ist der todte Orthodoxismus. Anders lautet es von andrer Seite. Nicht das

---

[2] Glaubensl. I. §. 8. Indessen ist Schleiermacher nicht der Erste und nicht der Einzige, der die Religion als Sache des Gefühls faßt. Ohne auf die älteste Zeit und die Mystik zurückzugehn, so faßt schon Zwingli die Religion als Anhänglichkeit an Gott, mithin als eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls (de vera rel. p. 51: Vera religio *vel* pietas haec est, quae uni solique Deo haeret). Unter den Neuern haben sich Herder, Jacobi, Lavater (Biographie von Geßner III. S. 151), Clodius, Fries, de Wette, Twesten, Benjamin Constant und besonders gründlich Elwert, unter verschiednen Modificationen, der Gefühlsansicht angeschlossen. So sagt auch der Philologe J. G. Hermann (in der Festrede zur Jubelfeier der Leipz. Ref. p. 6): Non enim mentis, sed pectoris est pietas. Bulwer (über England I, 2): Religion must be a sentiment, an emotion, for ever present with us, pervading, colouring and exalting all. Ob der Ausdruck „Gefühl" zureiche, ist dann freilich wieder eine Frage, die sich aus dem Folgenden ergeben muß.

[3] Obwohl eigentlich das Hin- und Herwenden des Gedankens, das Erheben von Bedenklichkeiten bis zur Scrupulosität, was in dem Worte religio liegt, doch wieder auf einen diesen Bedenklichkeiten zum Grunde liegenden Gemüthszustand hinweist. Die Erkenntniß vollends, von der die Schrift redet, ist praktische Herzenserkenntniß, und schon das ist bedeutsam, daß dem Hebräer das Herz (לֵב) der Sitz der Erkenntniß ist.

bloße Gedächtniß, der Verstand soll es sein, der die Religion in sich aufzunehmen und zu verarbeiten hat — oder besser glaubt man zu sagen: die Vernunft, obwohl Viele, die dieses Wort im Munde führen, doch nur damit den Verstand meinen, d. h. die logisch zersetzende und verknüpfende Thätigkeit unsers Geistes, oder auch jenen gesunden Menschenverstand, der, ohne sich seines Verfahrens bewußt zu sein, durch einen gewissen Instinct das Rechte trifft in den Dingen. Daß wir in allen Dingen Verstand nöthig haben und auch in der Religion, wird kein Verständiger in Abrede stellen, und auch die Schrift thut dem Verstand seine volle Ehre an[4]. Aber daß das rein verständige Erkennen noch nicht das religiöse sei als solches, lehrt die Erfahrung. Der Verstand operirt auf dem religiösen Gebiete meist nur kritisch, und insofern negativ; er entkleidet die religiösen Vorstellungen ihres sie umhüllenden Bildes, schützt vor Mißverständniß und Verdummung und wird so als frischer Luftzug ein heilsames Correctiv des religiösen Gefühles. Allein er selbst muß immer wieder in seine Schranken zurückgewiesen und daran erinnert werden, daß das Unendliche sich nicht in seine endlichen Begriffe einfangen lasse. Die einseitige Verstandesrichtung ist der falsche Rationalismus.

Nun aber macht sich die Wissenschaft von einer dritten Seite geltend. Im Gegensatz sowohl gegen einen bloß äußerlichen Orthodoxismus als gegen den verständigen Rationalismus behauptet sie, die Religion sei eben Sache einer höhern Erkenntniß. Sie nimmt den Ausdruck Vernunft für sich ausschließlich in Anspruch, oder sagt auch, die Religion sei Sache des denkenden, alle Gegensätze vermittelnden, Alles durchdringenden und bewegenden Geistes (Wissenschaft des Absoluten). Nicht der todte Begriff, die lebendige Idee ist es, in der die Religion als in ihrem Elemente lebt. Der kurzsichtige Verstand reicht nicht hinan an die höchsten Vernunftideen. Wir stimmen bei. Nur fragt sich, ob diese Vernunftidee so unmittelbar im Geiste sich vorfinde oder ob sie nicht erst ein Product aus Gefühl und Verstand, die höhere Einheit beider sei. Und weiter fragt sich, ob das Innehaben dieser Idee (intellectuelle Anschauung, Immanenz des Geistes oder wie man's nenne) schon die Religion und das ewige Leben sei, oder ob nicht diese Vernunftidee ein bloßer Schemen bleibt vom Geiste, so lange sie nicht der Reflex eines tief in eigner Brust Gefühlten und Erfahrnen ist. Wie das Wort Vernunft bei den Rationalisten häufig nur das Sonntagskleid ist, in das der ordinäre Verstand sich wirft, so steckt sich hinter dasselbe Wort bei den Idealisten eine willkürlich dichtende Phantasie, die weder Gefühl noch Verstand befriedigt[5]. Daß aber nicht die Phantasie als solche die Quelle der Religion sei, wird Jeder einge-

---

[4] Jesus freut sich über den Jüngling, daß er νουνεχῶς geantwortet (Marc. 12, 34), und Paulus sagt, wir sollen Kinder werden an der Bosheit, aber ja nicht am Verstande (1 Cor. 14, 20). Auch das A. T. bringt die Religiosität mit dem Verstand (בִּינָה) in Verbindung (Sprüchw. 9, 10 u. a. Stt.).

[5] Vgl. C. A. Thilo, die Wissenschaftlichkeit der modernen speculativen Theologie in ihren Principien beleuchtet. Leipz. 1851. Ein Buch, das trotz seines spröden Verhaltens zu aller religiösen Speculation gar sehr Beachtung verdient, indem es zur Nüchternheit und Wachsamkeit aufmahnt.

stehen, so gewiß auch ihr, wie allen Geisteskräften, ihr Antheil am religiösen Leben gesichert bleiben muß[6].

Was aber im Allgemeinen gegen die Annahme, als sei die Religion Sache des Wissens, geltend zu machen wäre, ist Folgendes:

1. Wäre die Religion Sache des Wissens, so müßte auch das Wissen um sie und das richtige Denken über sie das Maß der Frömmigkeit abgeben. Sonach müßte unsere Zeit frömmer sein als die frühere, der Philosoph frömmer als das Volk, die Männer frömmer als die Frauen, Erwachsene frömmer als Kinder. Warum kam uns das Heil nicht aus den Schulen Griechenlands, sondern von den Juden? Warum hat es Gott den Weisen dieser Welt verborgen und den Unmündigen geoffenbaret? Warum hat die Wiederherstellung der Wissenschaften uns die Reformation zwar angebahnt, aber sie nicht vollendet? Warum ward der feine wissende Erasmus von dem für ihn dunkeln Luther verdunkelt?

2. Würde das Wissen die Religion bestimmen, so wäre die Kirche (Verein der Gläubigen) nichts; sie müßte so sich auflösen in einen Verein der Wissenden (Schule). Dann aber würden je nach den Stufen des Wissens auch verschiedene Classen eintreten (Esoteriker und Exoteriker) und es würde heißen: „Viel Köpfe, viel Sinne", aber nicht: „Ein Herz und Eine Seele." Und wenn es auch in der That oft so heißt, so ist dieß nur eine Folge davon, daß man auch in der Kirche es nur zu viel auf das Wissen abgesehen und daß die Theologie die Religion verdrängt hat. Das meiste Secten- und Controversen-Wesen kommt von dem falschen Sich-geltend-machen des Wissens und von dem Mangel an Lauterkeit und Einfachheit des Glaubens[7].

3. Wäre das Denken und Forschen das eigentliche Organ der Religion, so müßte uns aus dem Denken die religiöse Befriedigung erwachsen und wir müßten während des Denkens am meisten uns religiös angeregt fühlen. So würde in den Momenten, wo die Denkkraft abnimmt oder gehemmt ist, im Greisenalter[8], auf dem Kranken- und Sterbebette die Religion abnehmen, während sie grade hier sich oft in ihrer höchsten Verklärung zeigt. Auch das Wort Andacht führt darauf hin, daß nicht sowohl über etwas, als an etwas gedacht wird. Aber damit schwindet auch

---

[6] Sehr schön hat dieß Ullmann ausgeführt in den theol. Aphorismen, Stud. u. Krit. 1844. S. 417 ff.

[7] Man vergaß, was ein alter reformirter Theologe, Keckermann, sagt (und er vergaß es selbst gelegentlich), daß die Theologie nicht bloß eine disciplina contemplatrix, sondern operatrix sei. S. Al. Schweizers ref. Dogmatik S. 103. So mußten auch die Mitglieder der Bergischen Generalsynoden seit 1680 nicht bloß studium orthodoxiae, sondern auch studium pietatis geloben. Das einseitige Dringen auf das sogenannte Bekenntniß ruht offenbar auf dem Mißverstande, als sitze die Religion in den Gehirnhöhlen statt in den Herzkammern, als lasse sie sich in Formeln aufbewahren, wie ein anatomisches Präparat in Spiritus.

[8] Einen merkwürdigen psychologischen Beweis, wie auch in solchen Momenten, wo das Denkvermögen ausgeht, die religiösen Ideen unabhängig von dem übrigen Gedankenproceß mit Klarheit vor's Bewußsein treten können, giebt uns Joh. Spaldings Leben von dessen Sohn, G. L. Spalding (Halle 1804), S. 188 ff. Anm., und ebenso das Ende Schleiermachers; s. W. v. Humboldts Briefe an eine Freundin II. S. 259. Treffend sagt darum Schenkel: „Das religiöse Bewußtsein ist unendlich größer als das Weltbewußtsein, wie Gott unendlich größer ist als die Welt, und darum liegt auch in ihm eine Quelle unerschöpflicher Kraft und unversieglichen Trostes" (Dogmatik I. S. 153).

der Accent, der auf dem Denken liegt; denn das liebende Andenken eines Freundes gehört mehr in den Bereich des Gefühls als des eigentlichen Denkens [9]. Wenn die Quietisten sagten, das beste Gebet sei ein gedankenloses, so ist dieß eine Uebertreibung, die dem Unsinn nahe kommt; aber es liegt dem scheinbaren Unsinne (Oxymoron) eine tiefere Wahrheit zum Grunde, die von denen ganz übersehen wird, nach deren Ansicht auch das Gebet zu einem Rechenexempel herabsinken würde.

II. Nicht ein Thun schlechthin. Für die Ansicht, daß die Religion Sache des Thuns, der sittlichen Willensbestimmung sei, scheint noch mehr zu sprechen, als für die, daß sie Sache des Wissens sei. „So ihr solches wisset, selig seid ihr, wenn ihr's thut." (Joh. 13, 17.) Es sprechen dafür auch die Ausdrücke דֶּרֶךְ יְהוָה, ὁδὸς τοῦ κυρίου, עֲבֹדָה, θρησκεία, θεραπεία, ἔργα, καρπός u. s. w., religio (im Sinne von Gewissenhaftigkeit), sowie der populäre Sprachgebrauch, wonach ein frommer Mensch so viel ist als ein guter, rechtschaffener (δίκαιος), und wonach „Tugend und Gottseligkeit" in einen Begriff zusammenfallen. — Aber für einmal giebt es auch hier verschiedene Arten, die Religion als ein Thun zu fassen. Die niedrigste Stufe (entsprechend der, welche die Religion in's Gedächtniß setzt) wäre die, wonach die Frömmigkeit rein als äußerlich abzumachendes Werk (opus operatum) gefaßt wird, todte, mechanische Werkthätigkeit. Daß diese den Namen der Religion nicht verdiene, versteht sich von selbst. Dagegen finden wir, daß die, welche die Religion vorzugsweise mit dem Verstande erfassen, sie auch gewöhnlich mit der Sittlichkeit identificiren (der Kantische, rationalistische Standpunkt) oder doch nur das als wesentlich an ihr anerkennen, was die sittliche Autonomie der Vernunft fördert. Endlich giebt es noch eine höhere Ansicht (entsprechend der speculativen auf dem Gebiete der Erkenntniß), wonach die Religion eine innere That, eine That des Geistes in uns ist. Soll dieß Letztere nicht bloß eine speculative Phrase sein, hinter welche der sittliche Indifferentismus sich versteckt und wonach etwa die Genialität an die Stelle der vulgären Tugend zu treten hat, so kann sie (im christlichen Sinne) auch so verstanden werden, die Religion sei als That des göttlichen Geistes in uns wesentlich Eins mit der Wiedergeburt. Auf die Besserung (Heiligung) unsrer Gesinnung und unsers Wandels sehe es doch am Ende auch die Frömmigkeit ab. Hier begegnen sich der Rationalismus und Pietismus in der praktischen Forderung, daß bei der Religion etwas herauskommen müsse, und sie stehen dabei in ihrem vollen Rechte einem müßig speculirenden, phantasirenden Gnosticismus gegenüber, so sehr sie auch in dem, was herauskommen soll und wie es hervorgebracht werde, verschieden sind. Allein so löblich und nothwendig das Dringen auf das Thun ist, so ist damit doch nicht erwiesen, daß die Religion ein Thun sei, d. h. daß sie aufgehe im Handeln. Dagegen erinnern wir Folgendes:

1. So sehr auch die Religion und Sittlichkeit in ihrer Vollendung zusammenfallen, so daß sich keine wahre Religion denken läßt ohne Sitt-

[9] So faßt z. B. auch die reformirte Kirche das Abendmahl als ein Dankgedächtniß, Trostgedächtniß, Liebgedächtniß, und steht mit ihm keineswegs auf dem Boden der verständigen Nüchternheit, wie man ihr sinnlos genug vorwirft, sondern gerade auf dem Boden des religiösen Gefühls, das schon bei Zwingli seine volle Würdigung fand.

lichkeit und keine wahre Sittlichkeit ohne Religion[10], so zeigen doch die einzelnen Entwicklungsstufen des Menschen, im Kleinen wie im Großen, eine merkwürdige Verschiedenheit, so daß oft das eine Moment stark hervortritt, das andere auffallend zurückbleibt. Es giebt eine aufrichtige Frömmigkeit, die man nur mit Unrecht als Scheinheiligkeit und Heuchelei faßt, und die dennoch im Sittlichen gar viel zu wünschen übrig läßt; es giebt eben recht unartige und noch ungezogene Gotteskinder, die aber unter der Zucht Gottes sich wissen und ihr stille halten. Man denke an David und viele alttestamentliche Charaktere. Ja, man versteht das ganze A. T. nicht ohne diese Voraussetzung[11], und ebensowenig das Mittelalter mit seiner tiefen Gottinnigkeit und seiner grenzenlosen Rohheit! Auch die Reformationszeit und der moderne Pietismus könnten hierzu Beispiele liefern[12]. — Auf der andern Seite giebt es zur Beschämung vieler Frommen eine ehrenwerthe, correcte Sittlichkeit, die über die bloße Gesetzlichkeit hinausgewachsen ist, sittliche Selbstachtung und Selbstbeherrschung, die man achten, ja bewundern muß, und der nichts desto weniger die religiöse Weihe, der religiöse Trieb, die bestimmtere Beziehung auf Gott und das Unendliche fehlt. Nicht der Stoicismus der Alten allein gehört dahin, sondern auch der kategorische Imperativ der Kantischen Moral und die am weitesten verbreitete Moral der Gebildeten unsrer Zeit. — Obwohl also beide (Moral und Religion) zusammengehören und in ihrer Vollendung zusammentreffen müssen, so lassen sie sich doch im Begriffe scheiden und kommen auch im Leben geschieden vor, bis auf einen gewissen Grad, d. h. auf den untern Entwicklungsstufen ihres Wesens. Uebrigens wird der Fromme, auch wo er seines sittlichen Mangels, seiner Sünde, gewahr wird, eben dadurch wieder sich als religiös zeigen, daß er die Sünde als Sünde, als ein an Gott begangenes Unrecht bekennt: „ich habe gesündiget in den Himmel und vor dir" (Luc. 15, 21.) und daher vor Gott sich beugt, vor Gott sich demüthigt und Buße thut vor ihm, während die von der Religion entblößte Sittlichkeit eigentlich von Sünde nichts weiß, sondern nur von

---

[10] Rothe, Anfänge der christlichen Kirche S. 27: „Ein vollendetes Sittliches, welches nicht wesentlich auf positive Weise ein Religiöses wäre, giebt es überhaupt gar nicht. In demselben Verhältniß, in welchem das Sittliche noch nicht die Bestimmtheit des Religösen (die Bestimmtheit des bewußtvollen sich auf Gott Beziehens) an sich trüge, wäre es auch als Sittliches in seiner Entwicklung noch zurück." — Kym, die Weltanschauungen und deren Consequenzen (Zürich 1854) S. 9: „Eine Religion, die nicht überginge in die Moral und durch diese in das Leben, wäre ein Mittelpunkt ohne Umkreis, also eine halbe und dadurch unwahre, unwirkliche Religion. Einer Moral, die nicht anknüpfte an die Gottheit, gebräche es an Tiefe und am letzten (?) Centrum. ... Die Moral, welche sich ablöst von der Religion, schlägt sehr leicht um in Selbstgerechtigkeit und Selbstgefälligkeit, es mangelt ihr das Selbstgericht. Der Glaube ist daher der schöpferische Grund der Liebe."

[11] Alle Einwendungen gegen den sittlichen Charakter der Patriarchen haben in diesem Mißverstand ihren Grund.

[12] Welch ein Contrast zwischen den geistlichen Liedern eines Angelus Silesius (Scheffler) und den leidenschaftlichen polemischen Schriften dieses Mannes; ein Contrast, den man nur dadurch beseitigen zu können meinte, daß man aus der einen Person zwei machen wollte (vgl. Kahlert, Angelus Silesius. Bresl. 1853. Schlußwort). Dasselbe gilt von dem lutherischen Liederdichter Philipp Nicolai, dessen Lieder ebenso von einer tiefen Frömmigkeit zeugen, als seine Streitschriften von einer noch keineswegs geläuterten sittlichen Gesinnung (s. Schweizer, prot. Centraldogmen. S. 584).

sittlichem Mangel, und an die Stelle der Buße die „Selbstausbesserung" treten läßt. Sünde und Buße sind ethisch-religiöse Begriffe.

2. Die Sittlichkeit setzt eine Fertigkeit voraus, die auf Uebung beruht und in einer Reihe von sittlichen Handlungen oder Entsagungen sich ausweist (expandirend). Die Religion ist ursprüngliche Kraft, ursprüngliches Geistesleben und stellt sich concentrisch dar, auf Einen Punkt zusammengedrängt. Die Religion verhält sich zur Sittlichkeit wie (auf dem Gebiete der Kunst) das Genie zum Talent. Wie es genielle Menschen geben kann, die in Handhabung technischer Fertigkeiten noch höchst unbeholfen sind (man denke an die altdeutsche Malerschule), dabei aber eine reiche Fülle innerer Anschauungen offenbaren, während Andere in höchst kunstgerechten Formen eine alltägliche Idee darstellen (die niederländische Genremalerei), so ist es auch mit dem Sittlichen und Religiösen. Der wahre Meister ist freilich der, dessen Talent dem Genie dienstbar geworden und von ihm durchdrungen ist.

3. Das sittliche Handeln ist bedingt durch äußere Verhältnisse des Lebens, und wo diese aufhören, hört auch der Bereich des ersteren auf. Ein auf ein Eiland Verschlagener kann von seiner Sittlichkeit keinen weitern Gebrauch machen, es wäre denn, daß seine sittliche Selbstachtung ihm zum Cultus würde, mithin ein Götzendienst ihm die Stelle des Religiösen verträte. Aber in stiller Abgeschiedenheit von der Welt kann das religiöse Leben noch in seiner höchsten Glorie hervortreten[13]. Das Anachoretenthum ist (wie der Quietismus) eine ungesunde Erscheinung; aber es liegt ihm die Wahrheit zum Grunde, daß der religiöse Mensch auch der einsamen Stunden bedarf, die der bloß Sittliche entbehren kann, und es gehört eben eine religiöse Anschauungsweise dazu, solche Erscheinungen nach ihrer idealen Seite zu würdigen.

4. Das sittliche Leben erfordert keinen andern Cultus als die sittliche That. Auch das religiöse Leben stellt sich in Thaten dar. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen." Aber es will außerdem noch hervortreten in symbolischer Weise, im Wort, im Bilde; es will sich aussprechen im Gebet, sich ausprägen in der Kunst, sich mittheilen an Andere, oder wo diese es nicht annehmen, an Gott selbst. Die That der Maria Magdalena blieb darum den prosaischen Tischgenossen eine unbegriffene. Wozu der Unrath? so fragt noch immer der verständige Moralismus, wo das religiöse Leben ohne Rücksicht auf Nützlichkeit sich ausspricht; man könnte das Geld den Armen geben u. s. f. — Der Begriff der Kirche wird nicht erschöpft in dem einer bloß sittlichen Gemeinschaft (wie Kant es faßte). Eine solche wird entweder nur eine negative Tendenz haben (wie ein Mäßigkeitsverein), oder eine instructive (Sittenschule und Sittenpredigt, der aber dann der Geförderte nicht mehr bedarf), oder endlich eine praktische nach außen (Wohlthätigkeits- und gemeinnützige Vereine). Der kirchliche Verein aber beruht auf einem ganz andern Bedürfniß, und es ist eben Mißverstand des Religiösen, wenn man die gottesdienstliche Versammlung nur unter einem der bezeichneten Gesichtspunkte auffaßt. Oder wären Gebet und Sacramente

[13] „In der religiösen Thätigkeit ist der Mensch ganz zunächst für sich; er hat lediglich sich selbst darin, seinem Gott gegenüber. Er ist darin mit seinem Gott allein. ... Eben darum ist es irrig, die Religion an sich schon als ein Verhältniß des Einzelnen zur Gemeinschaft oder der Gemeinschaft zu dem Einzelnen zu betrachten." Schenkel a. a. O. S. 156.

nur Tugendmittel? oder bedürfen ihrer nur die Schwachen? Das Ideal der Kirche ist ja nicht die ecclesia militans, sondern die ecclesia triumphans, die feiernde, über allen Kampf erhabene Gemeinde im Himmel. — Die Religion hat überhaupt nicht nur Gott etwas zu leisten, sondern auch von ihm zu empfangen (Begriff der Gnade), und hat endlich in Gott sich zu freuen, in Gott ihre volle Ruhe und Befriedigung zu finden (Begriff der Seligkeit).

5. Die Sittlichkeit beruht auf dem Moment der Freiheit, der Selbstbestimmung; die Religion auf dem der Abhängigkeit, des Bestimmtwerdens. Beide schließen sich zwar nicht aus, ja sie gehören nothwendig zusammen (wie später zu sehen), aber sie lassen sich doch auseinanderhalten für die Betrachtung. In jedem Menschen kann bald das Religiöse bald das Sittliche mehr vorwalten, und am vollendetsten ist es freilich da, wo das Religiöse die Verklärung des Sittlichen und das Sittliche die Bewährung des Religiösen ist [14].

III. Also wäre die Religion Sache des Gefühls? Dagegen erhebt sich lauter Widerspruch. Am bündigsten hat die Einwürfe Baumgarten-Crusius in den Ausspruch zusammengefaßt: „Das Gefühl wird Niemand zum Grunde der Religion machen, der sich selbst versteht und dem es um ein sicheres und klares Leben zu thun ist" [15]. Wird es uns aber gelingen, sowohl eine Selbstverständigung über den Begriff des religiösen Gefühls herbeizuführen, als auch zu zeigen, wie eben mit der richtig gefaßten Gefühlstheorie „das klare und sichere Leben" dennoch bestehen könne, so ist die Aufgabe gelöst.

Eine Selbstverständigung thut allerdings noth; denn nicht Alles, was sich für frommes Gefühl ausgiebt, verdient diesen Namen [16]. Vor Allem ist auszuschließen das sinnliche (pathetische) Gefühl, das Einige zum Unterschiede vom Gefühl die Empfindung nennen [17]. Allerdings wäre

---

[14] „Sind auch Religion und Sittlichkeit zwei edle Knospen eines Stengels, so haben sie doch nichts desto weniger eigene Sprossen und eigene Kronen. Religion nämlich ist nichts Anderes, als der gefühlte Lebenszusammenhang mit Gott, als Gefühl der Abhängigkeit des endlichen Geistes vom unendlichen. Wenn die Blume wie der Mensch fühlen könnte, sie würde ja das Gefühl ihres Zusammenhanges mit ihrer Wurzel nicht verlieren können. Nur abgeleiteter Weise ist Religion die Sache des denkenden und wollenden Geistes; zunächst ist sie das Gefühl des Bezogenseins unseres Lebens auf Gott." Tholuck, Gespräche über die vornehmsten Glaubensfragen der Zeit. Halle 1846. S. 60.

[15] Einl. in die Dogmatik S. 64.

[16] Sehr schön sagt Steffens: „Mag dieser Ausdruck: Gefühl, ein unbestimmter, nicht ganz geeigneter sein, dieses Gefühl (Schleiermachers) enthielt mehr; es enthielt ein eigenes Leben, ein eigenes Bewußtsein und bezeichnete den heiligen Boden in seiner Ursprünglichkeit selber." Christliche Religionsphil. S. 11.

[17] Der Sprachgebrauch ist hier wohl noch nicht durchgängig festgestellt. Man spricht von religiösen und sinnlichen Empfindungen, so gut als von religiösen und sinnlichen Gefühlen. Doch werden wir nicht ganz fehlen, wenn wir Empfindung mehr das durch den äußern Reiz Hervorgebrachte, Gefühl das in der innersten Tiefe unsers Wesens wurzelnde geistige Vermögen nennen, das dann allerdings mit der Sphäre der Vorstellungen, mithin des Denkens, in einen sehr nahen Contact tritt; weßhalb auch den Thieren eher Empfindung als Gefühl zuzuschreiben sein wird. Das Empfinden ist mehr der Wahrnehmung zugekehrt und dem einzelnen Gegenstande derselben (so empfindet das Auge den eindringenden Lichtstrahl); im Gefühl sind Subject und Object inniger verwachsen (ich fühle mich selig). Hierin

es gefährlich zu sagen, der Weichste, Reizbarste, sinnlich und gemüthlich Erregbarste sei schon deßhalb der Frömmste. Wer Gefühl nicht anders als so fassen kann, der thut vollkommen wohl daran, die Gefühlsreligion von vorn herein zu perhorresciren und in das Thun zu flüchten. Gegen solche Sentimentalitäts= und Temperamentshelden bleibt Spaldings Schrift „über den Werth der religiösen Gefühle" in ihrem vollen Rechte, wenn sie auch gleich, wie so viele Gegner, die wahre Natur des Gefühls verkennt. Daß aber der scharfe Dialektiker Schleiermacher, dessen Predigten schon Eiskälte vorgeworfen worden ist, einem solchen Gefühl das Wort rede, kann nur behaupten, wer absichtlich mißverstehen will. — Aber auch das ästhetische Gefühl ist nicht gemeint. So wenig auch eine gewisse Verwandtschaft der Kunst und der Poesie überhaupt mit der Religion geleugnet werden kann, so wäre doch zu behaupten bedenklich: wem der Sinn für Kunst, oder gar, wem die selbstschaffende Phantasie [18] abgehe, der sei auch für die Religion verdorben; oder umgekehrt: der größte Dichter, Maler oder am Ende gar Schauspieler sei der frömmste Mensch. Sind doch eben sehr oft die Schöngeister und die Priester des Geniencultus den Schmarotzerpflanzen ähnlich, die an die heilige Blüthe der Religion sich ansetzen und ihr den Lebenssaft entziehen [19], während umgekehrt oft bei mangelhaften Kunstformen und einer vernachlässigten ästhetischen Bildung die Fülle des vorhandenen religiösen Lebens jenen Mangel übersehen läßt; wie könnte sonst ein schlecht geformtes Heiligenbild uns anziehen und der oft herzbrechende Kirchengesang einer versammelten Dorfgemeinde uns erbauen, ja oft (im Widerspruch gegen das, was die Welt mit all ihrer Kunst zu bieten vermag) uns innigst rühren? Wir wollen nicht dem Ungeschmack das Wort reden, der sich aus religiösem Eifer wider alles Schöne verschworen zu haben scheint. Eine unästhetische Religion, wie sie der kunstscheue Puritanismus absichtlich hegt, und die jämmerliche Geschmacklosigkeit, welche man oft von Pietisten als Originalität anpreisen hört, sind der Religion gewiß eher hinderlich als förderlich. Aber wer wird sagen wollen, weil ein Zinzendorf mitunter geschmacklos dichtete und ein Abraham a Santa Clara geschmacklos predigte, so fehle es ihnen an religiösem Gefühl? Es fehlt ihnen bei aller Religion an ästhetischem Sinn; ein Beweis, daß beide verschieden sind [20].

Aber religiöses und sittliches Gefühl sind Eins? Allerdings stehen

---

treffen wir mit Carlblom zusammen, der in den Empfindungen „Einzelberührungen des Subjects und Objects", in dem Gefühl die „Gesammtberührungen" des Objects und Subjects, „Gesammtbewegungen in dem letztern durch die Totalität des erstern" sieht, oder das Getragenwerden des Subjects durch die ideale Macht eines Gegenstandes" (Begeisterung), vgl. S. 2. Siehe übrigens Twesten, Einl. zu seiner Dogmatik. Kym a. a. O. S. 5.

[18] „Gefühl und Phantasie," sagt Ullmann a. a. O. treffend, „obwohl in der Einheit des Geistes verknüpft und sich gegenseitig bedingend und erregend, sind doch nicht Eins und Dasselbe."

[19] Die Entartung der Romantik in einem Zacharias Werner liefert dazu ein trauriges Beispiel auf der einen und das junge Deutschland auf der andern Seite; doch wie auch wieder die Entfremdung von der Religion der ächten Poesie schade, zeigt die Richtung, welche eine gewisse junge Dichterschule einschlägt und die schon wieder im Verkommen ist.

[20] Ganz auf ähnliche Weise wie wir unterscheidet auch Kähler das pathologische wie das ästhetische Gefühl von dem religiösen; s. dessen Sittenlehre S. 239.

sie sich nahe, berühren und durchdringen sich. Aber wie Sittlichkeit und Religion, so lassen sich für die wissenschaftliche Betrachtung auch sittliches und religiöses Gefühl auseinanderhalten. Das *sittliche Gefühl* zeigt sich mehr negativ als Takt, positiv als Impuls oder Instinct. Es hat zu seinem Substrate das Thun und Lassen; es treibt an und hält zurück. Das *religiöse Gefühl* ruht in sich selbst und hat in sich selbst schon seine Befriedigung. Es ist eben schlechthin der *heilige Boden unsers Innern*, jenes ἄδυτον der Seele, wo aller Wechsel des Irdischen, zugleich auch aller Gegensatz von Lust und Unlust aufhört, innerhalb welchem das bloß sinnliche Gefühl sich bewegt. Dieses innerste Heiligthum[21], das nur dem *in sich Gehenden* sich aufschließt und mit jungfräulicher Scham und männlichem Ernste ihn erfüllt, ihn beugt und erhebt, dieser Himmel in der Brust, aus dem die Sterne des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung uns aufgehen im nächtlichen Dunkel, dieser auf den Grund reichende Anker, auf dem Alles ruht und ruhen muß, wenn es nicht untergehen soll im Strome der fluthenden Zeit — das ist das *religiöse Gefühl*.

Wir bezeichnen es näher als *Gefühl der Abhängigkeit* und zwar der Abhängigkeit von Gott, dem Unendlichen. Auch hiergegen neue Instanzen! „Auch die Hunde", heißt es, „haben Abhängigkeitsgefühl." In der That ein cynischer Einwurf, der durch Matth. 7, 6 und 15, 21—28 am schönsten beseitigt wird. Vgl. Jesaias 1, 3 und Athenag. legat. pro Christ. p. 16 (ed. Oxon.)[22]. Man denkt bei Abhängigkeit gleich an Servilität

---

[21] „Der innere Lebensgrund, das Ich, in welchem die Unterschiede in individueller Einfachheit und concreter Unterschiedslosigkeit zusammengefaßt sind, ist als der Grund und Boden der Religion anzusehn." *Deinhardt*, Beiträge zur rel. Erkenntniß. Hamb. 1844. S. 5. — „Die Religion ist und bleibt ein Unmittelbares, ein dem Menschen so Naheliegendes, als die Eindrücke, welche die äußere Welt auf das sinnliche Fühlen des Menschen macht. Erklärt man darum die Religion als Abhängigkeitsgefühl, so liegt darin etwas sehr Wahres, vorausgesetzt, daß man an ein *geistiges* Fühlen denkt; denn von sinnlichen Eindrücken kann in Dingen, die den Geist angehen, nicht die Rede sein." *Fritze*, Ideen zur Umgestaltung der Kirche. Magdeb. 1844. S. 2. Wir mögen es uns wohl gefallen lassen, daß man (in populärer Sprache) dem Ausdrucke *Gefühl* den des *Herzens* substituire, der biblisch gerechtfertigt ist und der die intellectuelle wie die sittliche Seite schon mit einschließt (לב); „denn allerdings beruht die Sicherheit, mit welcher die ächte Bildung des Lebens Worte wie *Herz* in ihrer höhern Bedeutung auch nach aller Theilung der Wissenschaften festhält, auf der Voraussetzung, daß, wie dem Organismus des sichtbaren Leibes der des *thierischen* Lebens, so auch diesem wiederum der des *menschlichen* Wesens entspricht, oder daß die anatomische und physiologische Organisation den geistigen Formen der Menschenseele wenigstens in diesem Leben entsprechen, *für* diese und *in* ihr gebildet sind, und sie so selbst da noch im Schattenbilde darstellen, wo der Geist selbst fehlt. Von hier aus wird der gebildete Mann, von dem wir eine Erläuterung des Begriffs *Herz* uns erbitten, dasselbe als das Centrum oder den Puls oder lieber noch als die eigentliche Quelle unsers ganzen innern Lebens uns bezeichnen." *Steffensen*, das menschliche Herz und die Philosophie (Gelzers Monatsbl. 1854. S. 281).

[22] Treffend sagt übrigens *Deinhardt* (a. a. O. S. 9.): „In dem *Bewußtsein unsrer Schranke und Nichtigkeit* liegt die Genesis der Religion. Nicht die Schranke als solche führt zur Religion, sonst müßten auch die Thiere Religion haben; sondern in dem Bewußtsein der Schranke liegt zugleich das Bewußtsein des Unendlichen und die Bestimmung zum Unendlichen." Ebenso *Carlblom* a. a. O. S. 180: „Ein von seinen pantheistischen und pelagianisirenden Unterlagen *gereinigtes* schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl kann als wissenschaftliches Princip unsrer Zeit nur zu gute kommen."

und vergißt das Wort des Jansenius: Dei servitus vera libertas, oder das Wort des Herrn Joh. 8, 32. Allerdings unterscheiden auch wir in dem religiösen Gefühl ein doppeltes: ein niederschlagendes (beugendes) und ein erhebendes (aufrichtendes). Aber beide sind in ihrer tiefern Wurzel Eins. Auch das Gefühl der Freiheit, der Gemeinschaft mit Gott muß uns erst gegeben werden, und wenn Paulus sagt: „Ich vermag Alles durch den, der mich mächtig macht," so ist dieß so gut aus dem Gefühl der Abhängigkeit heraus geredet, als wenn es heißt: „Ohne mich könnet ihr nichts thun"[23]. Abhängigkeit ist so viel als Bedingtsein und Bestimmtsein durch ein Anderes. Das zeigt sich schon in menschlichen Verhältnissen. Wer ist abhängiger von einem Andern, als der, dessen Leben mit dem Leben des Andern so verwurzelt ist, daß er in Wahrheit sagen darf: ohne dich kann ich nicht leben. In dieser Weise ist der religiöse Mensch abhängig von Gott, insofern er ohne Gott nicht sein kann, sein Leben bedingt und bestimmt ist und sich bedingt und bestimmt weiß durch Gott. Wie durch dieses Abhängigkeitsgefühl die Freiheit gehemmt oder gar negirt werde, ist nicht abzusehen. Vielmehr ist dieß die höchste Freiheit.

Haben wir nun auf analytischem Wege das religiöse Gefühl ausgeschieden, um es für die wissenschaftliche Betrachtung in reiner, unvermischter Gestalt zu gewinnen, so liegt uns nun ob, auf dem Wege der Synthesis (der Reconstruction) es wieder mit den Seelenthätigkeiten in Verbindung zu setzen, an welchen und durch welche es zur Erscheinung kommt. Nicht allein darin findet nämlich die Gefühlstheorie Widerspruch, daß die Gegner unter dem Gefühl etwas Anderes verstehen als gemeint ist, sondern daß sie aus dem Satze, die Religion sei Sache des Gefühls, die grundfalsche Folgerung sich erlauben, als habe es lediglich beim Gefühl sein Bewenden und als seien die Erkenntniß und das Handeln schon deßhalb ausgeschlossen vom religiösen Gebiete, weil sie beide nicht zum unmittelbaren Sitze und Organe der Frömmigkeit macht. Dann wäre freilich weder ein „klares" noch ein „sicheres" Leben möglich, wenn die Religion so auf das Gefühl beschränkt bliebe, daß sie nie aus dem Heiligthum herauszutreten wagte, weder ans Licht der Erkenntniß, noch an die frische Luft eines bewegten Lebens. Wie in den Keim der Trieb zu seiner Entfaltung gelegt ist, so liegt auch in dem gesunden religiösen Gefühl von selbst das Streben nach Klarheit auf der einen, nach Stätigkeit, Festigkeit und Gediegenheit auf der andern Seite.

---

[23] Mit Recht sagt daher Kähler (Sittenlehre S. 324): „Abhängigkeit und Gemeinschaft in Beziehung auf das Absolute oder Gott stehen in ganz gleichem Verhältniß; sie sind unzertrennlich. — Auf was gründet sich die Gemeinschaft wieder anders, als auf Abhängigkeit? Er beruft uns zur Gemeinschaft, wir nicht ihn: und erst durch das Gefühl dieser Abhängigkeit gelangen wir zu dem der Gemeinschaft; durch Gottesfurcht zur Gottseligkeit." Vgl. Nitzsch, System der christl. Lehre S. 18: „Religiös ist an dem freien Bewußtsein nichts als das Bewußtsein, frei durch Gott nnd in Gott, d. h. abhängig von ihm zu sein." Gleichwohl sucht Kähler den Begriff der Abhängigkeit zu limitiren, wogegen Elwert S. 79 ff. Daß endlich bei Schleiermacher das Abhängigkeitsgefühl mit pantheistischen Voraussetzungen zusammenhängt, mag sein; dann aber ist nur seine Weise, das Abhängigkeitsgefühl zu deduciren, und nicht dieses selbst von der Kritik in Anspruch zu nehmen. Daß dem Abhängigkeitsgefühl „der sittliche Gehalt fehle" (Schenkel, in Herzogs Realencykl. S. 64), können wir auch nicht zugeben. Was ist der Gehorsam, die Quelle der religiösen Sittlichkeit, Anderes, als das sich sittlich bethätigende Gefühl der Abhängigkeit? Ebenso das Opfer? die sich hingebende Liebe? die sittliche Selbstbeschränkung? die Demuth?

Das Kind in der Krippe wächst heran und wird zum Licht und Heil der Welt. „Aus dem Gefühle," sagt Kähler treffend[24], „geht die bestimmtere Thätigkeit hervor, welche Wurzeln treibend Denken, Knospen treibend Begehren genannt wird." Es setzt sich mit dem Erkennen in Verbindung und gelangt eben dadurch zur Klarheit; es verbindet sich mit der Willenskraft und erhält dadurch die Stätigkeit und Festigkeit. Die im religiösen Gefühle wurzelnde, von ihm getragene Erkenntniß ist der religiöse Glaube, der selbst wieder einer weitern erkenntnißmäßigen Ausbildung fähig ist und, indem er bis zur Blüthe der religiösen Speculation (ächten Gnosis) sich aufschließt, dem Schauen entgegenreift, das freilich noch immer ein bedingtes bleibt. Die im religiösen Gefühl wurzelnde sittliche Kraft manifestirt sich (anolog dem Glauben) in der Form des Gewissens[25] und bildet sich aus zur sittlichen Gesinnung, zur Festigkeit religiös-sittlicher Grundsätze, und bringt es am Ende zu jener Sicherheit des Handelns, jener sittlichen Virtuosität, welche die Blüthe der ächten Freiheit ist.

Das religiöse Gefühl soll ein bewußtes werden. Dem religiösen Gefühl entsprechen religiöse Vorstellungen, und hier kommt allerdings zuerst die Phantasie zu Hülfe, indem sie die Vorstellungen in Bilder kleidet. „Sie ist die Bildnerin, die den himmlischen Stoff in irdische Gefäße faßt"[26]. Der Verstand tritt hinzu, und im Dienste der Phantasie ordnet und verknüpft er erst die bildlichen Vorstellungen zu einem Ganzen. So entsteht ein noch auf dem Boden der kindlichen Unbefangenheit sich erbauendes System (Mythologie, und mythologisirende, bald rohere, bald feinere Symbolik), und je mehr in einem solchen System die logische Consequenz das Uebergewicht erhält über die Frische und Lebendigkeit der ursprünglichen poetischeu Anschauung, desto weniger kann es die Vernunft, die nach höherer Uebereinstimmung strebt, befriedigen. Es bleibt die Schale, die dürre Knochensubstanz, während das Leben entflohen ist. Der Verstand verhält sich aber nicht nur logisch ordnend und verknüpfend in Beziehung auf die religiösen Vorstellungen; er leitet auch bald im Dienste der das Ideale in den Dingen erstrebenden Vernunft den kritischen Proceß ein, dessen Aufgabe ist, die Idee vom Bilde, den ewigen vernünftigen Kern von der sinnlich gefärbten und mit endlichen Substanzen versetzten Schale zu trennen. Wie er erst positiv auftrat, so tritt er jetzt negativ auf. Aber hier begegnet ihm leicht wieder, daß er Bild und Gedanken, Form und Gehalt, Schale und Kern gewaltsam auseinanderreißt und im Bestreben der Aufklärung das Tiefe verflacht und das nicht zu zersetzende Geheimniß des Lebens in eine nüchterne und blasse Abstraction verflüchtigt. Erst die Vernunft ist es, die vermöge ihres idealen Wesens durch die endliche Form hindurch das im Gefühl Gegebene als ein Ewiges erkennt und das durch

---

[24] Christl. Sittenl. S. 195. Vgl. auch Dav. Schulz, vom Glauben S. 112: „Ist der Mensch einmal zum Selbstbewußtsein erwacht, so kann er gar nicht umhin, die anfangs vielleicht unwillkürlichen, gleichsam passiven Regungen seines Gefühls zu betrachten, mit freier Thätigkeit zu größerer Deutlichkeit und somit zur Ueberzeugung zu erheben."

[25] Das Gewissen als solches zum ursprünglichen Sitz und Organ der Religion zu machen, können wir uns auch nach dem, was Schenkel Beachtenswerthes darüber gesagt hat, nicht entschließen, so sehr wir auch die Bedeutung des Gewissens, als des sittlichen Factors innerhalb der religiösen Sphäre, anerkennen.

[26] Ullmann a. a. O. 430.

den Verstand Getrennte durch ein höheres Band wieder verknüpft und einigt. Haben wir auch (oben) die Vernunft nicht als die Quelle der Religion bezeichnet, so ist sie doch der reine Spiegel (Reflex) dessen, was ursprünglich im Gefühl sich ankündigt; sie ist es, die den von da ausgehenden Lichtstrahl auffängt und zurückgiebt. Sie schafft das religiöse Leben nicht von sich aus, aber sie überwacht es, wie sie alle Triebe und Gefühle überwachen soll, sie drückt ihm den Geistesstempel auf. So reden wir nicht von einer Vernunftreligion, so wenig als von einer Vernunftpoesie und einem Vernunftstaat; aber wir verlangen eine vernünftige Religion, wie wir eine vernünftige Poesie und einen vernünftigen Staat verlangen. Die wahre Vernunft kann dem religiösen Gefühl nicht widersprechen, vielmehr gelangt dieses eben durch jene zum Bewußtsein (die πίστις erschließt sich zur γνῶσις). Vom Gefühl getragen ist dann das religiöse Wissen nicht ein bloßes todtes Wissen, sondern lebendige Erkenntniß. Nun könnte man zwar zugeben, daß das Gefühl die ursprünglichste Form der Religion und daß im Gefühl ihr frühester Sitz sei; aber man könnte weiter sagen, das sei eben die schlechteste Form, und die Religion habe nichts Eiligeres zu thun, als ihren Sitz aus dem Gefühl in die Vernunft und aus dem untern Stockwerk des Herzens in das obere des Kopfes zu verlegen. So aber ist es nicht[27]. Wir müssen hier auf die Doppelsinnigkeit des Wortes „Gefühl" aufmerksam machen. Auch das Gefühl schließt allerdings eine vorläufige Erkenntniß in sich; es giebt einen geistigen wie einen physischen Tastsinn. Dieser trifft oft instinctartig das Rechte, und so auch im Sittlichen und Religiösen. Bei diesem Fühlen und Tasten (ψηλαφᾶν) darf es nun allerdings nicht bleiben (Apostelgesch. 17, 27), sondern wer nur fühlt in religiösen Dingen, der ist „blind und tappt mit der Hand" da, wo er das Auge des Geistes brauchen sollte. Es muß sonach die bloß anticipirende Gefühlserkenntniß der klaren Einsicht weichen. Anders verhält es sich mit dem Gefühl als Gefühl (Gefühl der Liebe, des Dankes, der Anbetung u. s. w.). Dieses Gefühl kann sich nicht in Vernunft auflösen, so wenig als eine Musik in die Partitur sich auflöst oder sich zu einem Gebäude versteinert (wiewohl man die Architektonik eine gefrorene Musik genannt hat). Die Vernunft liebt, dankt, betet nicht, so wenig als sie ißt und trinkt. Aber Liebe, Dank, Gebet lassen sich vor der Vernunft so gut als Essen und Trinken als höchst vernünftige Dinge rechtfertigen. Das religiöse Gefühl ist die Wurzel des religiösen Lebens. Man verhilft aber damit dem Baum nicht zur Blüthenkrone, daß man die Wur-

---

[27] Schon Rousseau hat gesagt: Quand on commence à penser, on cesse de sentir. Dagegen bemerkt Passavant (an Diepenbrok) mit Recht: „Dieser Satz ist deßhalb falsch, weil nur eine gewisse Art von Gefühlen durch den Gedanken aufgehoben wird. Ein höheres Gefühl begleitet aber in immer höherer Steigerung und Veredlung den reinen Gedanken und den reinen Willen. So verwandelt sich dem Musikkenner das Gefühl der Freude, das auch der Nichtkenner hat, in ein höheres intelligentes Gefühl, wenn er die Harmonie eines großen Tonwerkes überschaut. So verwandelt sich das unbestimmte Gefühl der Unermeßlichkeit bei'm Anblick des gestirnten Himmels bei dem Sternkundigen, der nicht bloß an die Größe der Massen und der Entfernungen, sondern auch an die Gesetze, welche jene fernsten Welten, wie das fallende Staubkorn beherrschen, denkt, in ein intelligentes Gefühl der Bewunderung: das Gefühl, daß er einen Gedanken Gottes in der Natur erkennt." (Briefe von J. M. Sailer, M. Diepenbrok u. J. K. Passavant. Frankf. 1860. S. 100 f.).

zel absägt oder verdorren läßt. Je gesunder die Wurzel bleibt, desto frischer werden die Blätter grünen, desto schöner wird die Krone sich entfalten; denn „sowie das Gefühl Anfangs- und Quellpunkt alles geistigen Lebens im Menschen ist, so ist es auch das Ziel der Vollkommenheit für die Geistesbildung“ [28].

Das religiöse Gefühl soll ein festes und bleibendes werden. Wie es sich zur klaren Ueberzeugung ausbildet, so zur bleibenden Gesinnung. Hier leistet nun, was die Vernunft in theoretischer, das Gewissen in praktischer Hinsicht. (Vernunft und Gewissen sind Correlate, sie bilden, zusammen mit dem Gefühl, das Höhere im Menschen, das ihn vom Thier unterscheidet.) Wie das religiöse Gefühl durch die Vernunft erleuchtet wird, so wird es durch das Gewissen befestigt und sittlich gekräftigt. Wie sich auf dem theoretischen Gebiete der Verstand zur Vernunft, so verhält sich auf dem praktischen Gebiete das Gesetz zum Gewissen. Wie dort die bloß verständig (logisch) geordnete und verknüpfte Erkenntniß zum todten Dogma sich verhärten und versteifen kann, so kann das äußere Sittengebot zur todten Satzung werden; denn der Buchstabe des Gesetzes tödtet, der Geist macht lebendig. Ein durch die Vernunft erleuchtetes Gewissen (wir reden hier allgemein noch, ohne Rücksicht auf positive Offenbarung, vom Standpunkte der Psychologie aus) wird das sein, worin das religiöse Gefühl sich praktisch bewährt und bezeugt. Aber auch hier geht das Gefühl nicht im Gewissen auf, so wenig es (theoretisch) in der Vernunft aufgeht. Schon was wir das gute Gewissen nennen, das uns getrost sein läßt vor Gott und selig in ihm, deutet auf ein Wurzeln des Gewissens im Gefühl. Das mochten auch die alten Mystiker unter der „Synderesis“ verstehen. Aber eben das innige Liebesleben einer Gemeinschaft mit Gott, welches das höchste Ziel aller Religion ist, das selige Leben, das als ein auf die Ewigkeit angelegtes, schon in den irdischen, zeitlichen Formen des Cultus in ahnungsreicher Symbolik sich ausspricht als „Freude in Gott“, ist doch wahrlich nicht reine Gewissenssache. Im Gegentheil, wo sich der Cultus als Gewissenssache geltend machen wollte, würde er in Werkheiligkeit ausarten; er ist durchaus Kundgebung des Gefühls, hierin verwandt dem Wesen der Kunst. Wenn daher gegen die Schleiermacher'sche Gefühlstheorie bemerkt worden ist, sie sei einseitig ästhetisch, so darf doch auch das ästhetische Element in der Religion nicht auf Null reducirt werden, und das würde geschehen, wenn wir die Religion lediglich in das Gewissen setzten. Wohl mögen religiöse Impulse (z. B. der Trieb zum Gebet) unter Umständen vom Gewissen ausgehen; aber das wird doch nur dann geschehen, wenn das religiöse Gefühl träge und dumpf geworden und somit eines Stachels bedarf. Wo aber das religiöse Gefühl ein normales ist, da strömt es, ohne erst vom Gewissen sich mahnen zu lassen, in Dank, Lob u. s. w. über. So ist es auch mit der Liebe. Das Gewissen kann zu den Werken der Liebe mahnen, aber eine vom Gewissen gebotene Liebe ist uns noch nicht die höchste und rechte

---

[28] de Wette, Vorl. über Rel. S. 73. So sagt auch Carlblom a. a. O. S. 184: „Absolutes Abhängigkeitsgefühl ist der Ausdruck für die Religion auch auf ihrer höchsten Entwicklungsstufe. Indem der Christ glaubt, ist sein Herz bewegt, er faßt sich als persönliche Einheit vor Gott im Gefühl. Das Gefühl vereinigt als Andacht die Klarheit des Verstandes und die Kraft des Willens in der Macht der Innigkeit durch den gegenwärtigen Gott.“

Liebe, die da liebt, weil sie nicht anders kann, weil sie lieben muß. Das Gewissen als solches liebt, dankt, betet und lobsingt nicht; kann aber eben …halb so wenig als die Vernunft, die solches auch nicht thut, das Or-… der Religion sein.

Wir fassen das bisher Erörterte in Folgendes zusammen:

… wenig die Religion in erster Linie oder gar ausschließlich Sache …ens oder Sache des Thuns ist, so gewiß sie vielmehr ihren Sitz …unkte des geistig-sittlichen Menschen, im Herzen hat[29] (denn …biblisch-populäre Ausdruck für das, was wir bis dahin Gefühl …en, oder was Andere Gemüth nennen), eben so gewiß muß …nsreligion durch den geistigen Proceß des vernünftigen Den-… Reflexion) zur lebendigen Erkenntniß sich ausläutern und durch … sittlichen Proceß, den das Gewissen einleitet und vollzieht, zur festen Gesinnung ausreifen und in der That sich bewähren.

Und so können wir dann mit Recht sagen, daß die Religion Sache des ganzen inwendigen Menschen sei[30], deren Schwerpunkt aber im Gefühl der Abhängigkeit liegt. „Die Religion, wo sie gesund ist," sagt ein trefflicher Theologe[31], „übt ihre Macht über alle Momente und Zustände des Lebens aus. Sie ist, wo sie zu ihrem Rechte gekommen, das Herz, der stille Pulsschlag des ganzen Daseins. Da ist nichts so gering, was von ihr

---

[29] Daß die Religion im Herzen ihren Sitz hat, ist durchaus schriftgemäß (vgl. Prov. 23, 26. Josua 24, 23. 1 Sam. 19, 6. Ezech. 11, 19; 36, 26. Matth. 5, 8. Col. 3, 15. Phil. 3, 7. Hebr. 13, 9. und noch viele andere Stellen). Es könnte sich dagegen freilich ein neuer Einwurf und zwar vom biblischen Standpunkte aus erheben, indem geltend gemacht würde, daß ja das Herz in der Schrift auch als der Sitz der Bösen, ja der Gottlosigkeit bezeichnet werde: 1 Mos. 6, 5; 8, 21. Jerem. 17, 9. Ps. 14, 1; 53, 2. Matth. 15, 19. Allein auch diese Stellen sprechen gerade dafür, daß das Herz das Centralorgan des Menschen sei, der Heerd, auf dem ein reines wie ein unreines Feuer brennen, der Boden, in dem guter und böser Same aufgehen kann, vgl. Luc. 6, 15. Wir sagen daher auch nicht, das Herz sei die Quelle der Religion; der Mensch könne sich eine Religion schaffen nach seines Herzens Lust. Die Quelle liegt in Gott; aber Gott wendet sich mit seinen Offenbarungen an das Herz, als das empfängliche Organ der Religion. Im Herzen schlägt das Wort Gottes Wurzel; vom Herzen geht die Wiedergeburt aus und im Herzen wohnt der Friede Gottes als gutes Gewissen. — Daß aber Herz und Gewissen nicht identisch sind, daß man nicht ohne Weiteres ein Wort dem andern substituiren könnte, beweist der Sprachgebrauch, wonach wir z. B. ein weites Herz haben sollen, aber niemals ein weites Gewissen! Wir schließen uns daher an Julius Köstlin an, wenn er sagt: „Das Gewissen ist gemäß dem Sprachgebrauch nur Organ für das Innewerden von Anforderungen als solchen u. s. w. Das Innewerden der Gnadeneindrücke an sich aber und so vollends das im ächt religiösen, christlichen Leben immer voller eintretende und immer inniger mit Gott verbindende Gefühl der Beseligung kann ihm nicht zugewiesen, das Gewissen also doch nicht kurzweg als das religiöse Organ bezeichnet werden."

[30] Dieß behaupten auch besonders nachdrücklich Mynster (über den Begriff der christl. Dogmatik, theol. Stud. u. Krit. 1831. 3. S. 449), Olshausen (über den Begriff der Religion, ebend. 1830. 3. S. 644); nur wird dabei nicht klar, welches der bestimmende Grundton dieses harmonischen Ganzen sei; s. dagegen Elwert a. a. O. S. 46. — Deinhardt (a. a. O. S. 4) bestimmt die Religion als „das Leben Gottes im Menschen und das Leben des Menschen in Gott," und versteht unter dem Menschen (wie wir) „den innerlichen Menschen" und unter Religion „die lebendige Gegenwart und Wirksamkeit der Gottheit in dem innerlichen selbstbewußten Menschen oder in dem Ich."

[31] Ullmann, über den Cultus des Genius S. 52.

nicht geweiht und verklärt werden, nichts so aufstrebend und hochfliegend, was von ihr nicht das rechte Maß erhalten könnte; da sind es nicht bloß die Zustände der geistigen Erregung und Erhebung, sondern auch die der Niedergeschlagenheit und des tiefsten Schmerzes, in welche das Bewußtsein Gottes beruhigend, Frieden bringend und heiligend eintritt."

§. 13.

Die Aufgabe des Religionslehrers ist demnach eine dreifache: 1. das religiöse Gefühl selbst zu wecken und zu beleben, 2. durch Bildung des Verstandes und vernünftige Leitung der Erkenntniß zum klaren Bewußtsein, und 3. durch sittliche Einwirkung auf das Gewissen und den Willen es zur bleibenden Gesinnung heranzubilden; doch liegen diese drei Seiten der *einen* Aufgabe nicht aus einander, sondern die Lösung der einen ist wesentlich durch die der andern bedingt.

Weder ein bloßes Eindringen und Einstürmen auf das Gefühl, noch eine trockne Verstandesübung, noch ein bloßes Eintreiben moralischer Maximen reicht hier aus. Der Religionslehrer hat von vorn herein den *ganzen Menschen* in's Auge zu fassen. Er hat zu erbauen, zu erwecken, zu lehren, zu leiten, zu strafen, zu ermahnen. Wie indessen die einzelnen Seiten dieser Thätigkeit bestimmter auf dem christlich-kirchlichen Boden heraustreten, wird später gezeigt werden.

§. 14.

Die religiöse Gemeinschaft. Das Christenthum.

Indem nun aber die Religion nicht bloß die Sache des *Einzelnen*, sondern der *Gemeinschaft* ist, aus der dem Einzelnen erst sein religiöses Leben erwächst, in der es erstarkt und auf die es wieder zurückwirkt, kann auch das Wesen derselben nicht einzig auf psychologischem Wege erledigt, es muß auf *historischer Basis* begründet werden, und der Lehrer, der auf feste und nachhaltige Weise auf die religiöse Bildung Andrer wirken will, muß sonach nicht nur im Allgemeinen von religiösem Leben durchdrungen sein, sondern er muß selbst einer *religiösen Gemeinschaft* angehören und als ein lebendiges Glied in ihr sich bewegen.

Es ließe sich vom philanthropischen Standpunkte aus eine rein subjective Religion und eine Erziehung zu ihr denken, in der Weise wie Rousseau's Emil. Aber es ist dieß ein bloßes Gedankenbild, dem in der Wirklichkeit nichts entspricht und dem alle tieferen Wurzeln abgehen. So sehr wir die Religion als Sache des Gefühls dargestellt haben, so wenig wollten wir

damit sagen, daß Jedem **sein** subjectives Gefühl schon genügen soll, und daß er sich seine eigene Religion machen könne nach seines Herzens Lust oder Unlust. Wohl ist die Religion zunächst subjectiv=individuell und insofern eine natürliche, als sie eben in der Natur des Menschen gegründet, nicht etwas Zufälliges ist. Aber was Einen belebt, soll Alle beleben. Die Religion ist eine gemeinsame Angelegenheit der Menschheit (Pred. 12, 13). Das subjective religiöse Gefühl muß sich zum Gemeingefühl erweitern. Das religiöse Gefühl bedarf der Anregung; bei den Wenigsten ist es so mächtig, daß es sich als ein ursprüngliches kundgiebt [1]. Die, bei denen dieß der Fall ist, sind (menschlich gesprochen) die religiösen Genies, vergleichbar den schöpferischen, productiven Gemüthern auf dem Gebiete der Kunst, religiös gefaßt: die von Gott Begnadigten, von Gott Begeisterten. Diese „Auserwählten" werden dann Religionsstifter, und um sie schaart sich eine Gemeinde von Gläubigen. Freilich kann auch ein falsches, irre geleitetes Gefühl mit solcher Energie sich hervorthun (falsche Propheten), daß es ihm gelingt, eine Gemeinschaft zu stiften: deßhalb ist es eben nicht gleichgültig, welcher Gemeinschaft Einer angehöre. Der wird natürlich der ächte, ja der einzig berechtigte Religionsstifter sein, in welchem das religiöse Gefühl (Bewußtsein) in absoluter Reinheit und Stärke und in geistiger Harmonie mit allen übrigen Seelenkräften vorhanden, in welchem das Gottesbewußtsein und das Selbstbewußtsein so Eins sind, daß jede Hemmung beseitigt ist. Daß dieser Eine wirklich gelebt und daß die Religion, die er gestiftet hat, nicht nur eine neben und über andern, sondern, genau genommen, die Religion schlechthin ist [2], und daß so nur in ihm das Heil zu finden, das der Einzelne vergebens in sich (als isolirtem Wesen) oder bei Andern (gleichfalls beschränkten religiösen Naturen) sucht, ist eine Voraussetzung, die wir einstweilen machen müssen, wenn wir unsern Schritt weiter setzen wollen in die christliche Theologie, in deren Organismus sich noch ein besondrer Ort (in der Apologetik) zeigen wird, diese einstweilige Voraussetzung zu begründen.

§. 15.

Die Kirche und die Theologie.

Der christliche Religionslehrer gehört der christlichen Kirche an oder der in die Sichtbarkeit heraustretenden Religionsgemeinschaft

[1] Dieß muß besonders geltend gemacht werden gegen den auf Mißverstand beruhenden Einwurf, daß die Religion des Gefühls alle Objectivität ausschließe; hiergegen Elwert a. a. O. S. 69 ff. u. Schleiermacher, Glaubensl. I. S. 188. So wird ja auch das Gefühl des Schönen erst geweckt durch die Betrachtung wirklicher Kunstwerke, das Gefühl für Recht durch das Studium positiver Gesetze u. s. f. Das Positive darf nur nicht als ein rein Aeußeres gefaßt werden, sondern was an Andere von außen kommt, hat innerlich gelebt in denen, von welchen es kommt. „Die Geburtsstätte der (positiven) Bestimmungen sind selbstbewußte, in der Wahrheit lebendige Individuen gewesen, und diese Bestimmungen sind auch jetzt nur in so weit wirkliche Religion, als sie in bestimmten Subjecten existiren und sich in ihnen neu erzeugen und fortbilden." Deinhardt a. a. O. S. 5. Vgl. Carlblom a. a. O. S. 15 u. S. 27.

[2] Alles, was wir von der Religion als solcher ausgesagt haben, verwirklicht sich im Christenthum. Gott war in Christo und sein Leben ging auf im Leben Gottes. Diese psychologisch=historische Thatsache ist die Wurzel des ganzen Baumes.

der Bekenner Jesu Christi, und auf diese hat sich seine religiöse Lehrthätigkeit zu beziehn. Um sich aber zu einer solchen Lehrthätigkeit zu befähigen, wird er vor Allem die historische Thatsache des Christenthums (des Reichs Gottes) nicht als eine zufällige, sondern als eine nothwendige, von Gott geordnete zu begreifen, Ursprung und Bedeutung derselben in ihrem ganzen Umfange zu erkennen und sich alle die Kenntnisse und Fähigkeiten anzueignen haben, die durch die geschichtliche Entwicklung der Kirche und durch ihren gegenwärtigen Zustand nothwendig geworden sind. Diese gelehrtere Kunde einer positiven Religion macht das theologische Studium im engern Sinne aus.

Eine jede positive, geschichtlich vermittelte Religion setzt positive Kenntnisse voraus. Von dieser Nothwendigkeit einer geschichtlichen Vermittlung muß sich der Theologe gleich beim Antritt seines Studiums überzeugen, wenn er nicht Gefahr laufen will, verleitet von einem falschen Idealismus, Wesentliches zu übersehen oder, von bloßem Mechanismus getrieben, Studien mitzumachen, von deren Bedeutung für die Religion er sich keine Rechenschaft zu geben weiß. Wir denken uns ein für Religion begeistertes Gemüth, hineingestellt in die theologische Schule, umgeben von kritischen, historischen, philologischen Apparaten, die der Eintretende nun als die Quellen ansehen soll, woraus die theologische Weisheit zu schöpfen ist. Billig kann ein solches Gemüth durch die Masse dieses scheinbar todten und unfruchtbaren Stoffes abgeschreckt werden. Anziehender und lohnender möchte es ja scheinen, rein aus der Tiefe des Menschengemüths zu schöpfen und in kräftigen Zügen zu trinken aus dem, was Natur, Kunst und wohl auch Geschichte (aber doch mehr in ihrem großen Entwicklungsgange) uns darbieten, als sich mühsam mit Grammatik zu quälen und über der Auslegung von Buchstaben, die oft nur eine sehr ferne Beziehung zum religiösen Leben und dem Worte Gottes haben, den größten Theil der Studienzeit zu versitzen [1]. Wir können uns über die Frage: Cui bono? nur freuen, und die Encyklopädie soll eben darauf eine Antwort haben. Es giebt zwar auch eine lobenswerthe Selbstverleugnung, die, ohne nach dem Nutzen zu fragen, das studiert, was die Erfahrenen anrathen, in der Ueberzeugung, daß ihr später erst ein Licht darüber aufgehen werde. Aber diese Bescheidenheit, die nur bei Wenigen gefunden wird, ist sehr verschieden von der Gleichgültigkeit und Dumpfheit, wonach Viele sich mehr treiben lassen von den Studien, als daß sie diese treiben. Weil man einmal Exegese, Kirchengeschichte, Dogmatik u. s. w. zu hören bekommt, so hören auch sie es; sie würden

---

In keiner positiven Religion ist das religiöse Gefühl als Grundgefühl ein so inniges, lebenskräftiges, wie hier; aber auch in keiner ist diese Klarheit der Erkenntniß und diese freie Bestimmung des Willens.

[1] „Das Pergament — ist das der heil'ge Bronnen,
Woraus ein Trunk den Durst auf ewig stillt?
Erquickung hast du nicht gewonnen,
Wenn sie dir nicht aus eigner Seele quillt."

Göthe (Faust I).

aber eben so gut jedes andere Fach, z. B. Heraldik, hören, wenn sie es am Ende des Semesters testirt haben müßten, ohne im Geringsten darüber beunruhigt zu werden. Und aus dieser Dumpfheit soll die Encyklopädie befreien.

§. 16.

Je vollkommener und geistiger der Lehrgehalt einer positiven Religion ist, desto mehr wird die Theologie, welche dieser Religion sich anbildet, auch eine wissenschaftliche Gestalt annehmen. Am höchsten steht in dieser Beziehung die christlich-protestantische Theologie [1].

So lange eine Religion bloß auf Ueberlieferung von Sagen und Mythen und auf Ausübung symbolischer Gebräuche sich beschränkt, so lange geht die Priesterweisheit nahe zusammen (Schamanenkünste). Schon höher steht in wissenschaftlicher Hinsicht eine Theologie, wo es heilige Schriften giebt, sei es, daß diese in einer heiligen, nur den Priestern zugänglichen Sprache verfaßt, sei es, daß sie Gemeingut des Volkes sind und sonach der Auslegung bedürfen. Wo aber der Buchstabe der Schrift nicht zugleich von dem in der Gemeinschaft waltenden Geiste belebt wird, wo es an Fortentwicklung der in der Schrift niedergelegten religiösen Idee fehlt, da wird die Theologie bald eine verknöcherte, abgestorbene Schriftgelehrsamkeit. Nur die Religion, die neben heiligen Schriften eine lebendige Geschichte, neben dem Moment des Festen und Normativen auch das des Beweglichen hat, kann auch eine gesunde Theologie erzeugen. Beides ist im Christenthum der Fall. Es hat heilige Schriften, in alten, aber Allen zugänglichen Sprachen; diese Schriften sind nicht Eigenthum einer Priesterkaste, sondern Gemeingut Aller und bedürfen einer gründlichen, auf den ursprünglichen Sinn zurückgehenden Auslegung. Es hat ferner eine geschichtliche Entwicklung, wie keine andere Religion. Es ist, wie keine andere, welthistorisch geworden und hat jede Sprachweise und Volksthümlichkeit sich angeeignet, und hat so tief in die Bildung der neuen Zeit eingegriffen, daß es lange Zeit als ihr einziger Träger erscheint. Was vom Christenthum überhaupt gilt, das gilt im vorzüglichern Grade vom Protestantismus. Die katholische Kirche, die eine autorisirte Uebersetzung der heiligen Schriften hat und sich ihre Erklärung selber vorbehält, kann von dem Einzelnen ihrer Diener nicht verlangen, daß er so genau auf den ursprünglichen Sinn des Originals zurückgehe; auch auf die praktische Auslegung der Schrift wird bei der Beschränkung des Bibelgebrauchs unter dem Volke nicht derselbe Werth gelegt. Da ferner der Grundsatz der historischen Entwicklung scheinbar zwar im Katholicismus mehr vorhanden ist als im Protestantismus (Tradition), diese Entwicklung aber wieder durch die Macht der äußern Autorität gehemmt und somit die Stabilität zum Princip erhoben wird, so hat auch die Geschichte im Protestantismus eine mächtigere Bedeutung als im Katholicismus. Damit ist aber nicht gesagt, daß nicht an dem einen Orte Viele in wissenschaftlicher Hinsicht über die Forderungen ihrer eignen Kirche hinausgehen können, während Andere hinter denen der übrigen

---

[1] Vgl. Schleiermacher §. 2 und 4.

zurückbleiben. So ist die Wissenschaftlichkeit der katholischen Theologen ein recht erfreuliches opus supererogativum, während sie bei dem Protestanten conditio sine qua non ist.

§. 17.

Die theologische Schule und der geistliche Stand.

K. Ullmann, Theologie, Theologen und Geistliche zu dieser Zeit; Vorwort zum Jahrgange 1849 der theol. Studien und Kritiken. K. Lechler, die neutest. Lehre vom heil. Amte. Stuttgart 1857. W. Preger, die Geschichte vom geistlichen Amte. Nördlingen 1857. Reiselmann, über Priester- und Prophetenthum in ihrer Bedeutung für die christliche Kirche. Elbing 1860. *Bähr und Ullmann, über das allgemeine Priesterthum, in Studien und Kritiken 1862. 1.

Je größer der Umfang und je tiefer der Gehalt der theologischen Wissenschaft ist, desto nothwendiger wird Theilung der Arbeit, so daß den Einen die Bearbeitung der Wissenschaft um ihrer selbst willen sich als Aufgabe darstellt, während die Andern sie als Mittel zu den praktischen Zwecken des kirchlichen Lehramtes benutzen. Die erstern bilden die theologische Schule und heißen Theologen (im engsten Sinne des Wortes); die Letztern bilden den Lehrstand der Kirche (clerus) und heißen je nach dem localen und confessionellen Sprachgebrauch oder je nach der vorwaltenden Beschäftigung und Stellung in der Kirche: Priester (im engern Sinne), Geistliche, Diener des göttlichen Wortes, Pfarrer, Prediger, Pastoren, Seelsorger, Beichtväter u. s. w.

Die Kirche ist älter als die Schule. Das ist nicht zu vergessen. Diese ist aus jener hervorgewachsen. Es gab Hirten der Gemeinde, ehe es Doctoren der Theologie gab. Mit der jetzt nothwendig gewordenen Trennung beider soll keine gegenseitige Entfremdung gesetzt sein. Auf der Wechselwirkung von Schule und Kirche beruht vielmehr die Gesundheit des christlichen Gemeinschaftslebens. Der wissenschaftliche Theologe wird seine Wissenschaft nur dann richtig begreifen, wenn er sie in lebendiger Beziehung auf die Kirche und ihre jedesmaligen Bedürfnisse faßt; der praktische Geistliche aber wird seinen Beruf nur dann auf eine gesegnete Weise erfüllen, wenn er mit der theologischen Wissenschaft und ihren Pflegern in freundlichem Verkehr bleibt [1]. Die wissenschaftliche Vornehmthuerei, die statt der Kirche treue Diener zu erziehen, sie ihr wo möglich abzuwenden sucht (weil gute Köpfe zu gut seien für dieses Geschäft), ist eben so verkehrt, als die Rohheit unwissenschaftlicher Empiriker, die das Verdienst der Wissenschaft verdächtigt und wo möglich alle freie Forschung zu unterdrücken sucht. Zur Erhaltung des Bandes zwischen Schule und Kirche trägt daher nicht wenig bei, wenn in einzelnen Persönlichkeiten der wissenschaftliche und der kirchliche Sinn sich so sehr durchdringen, daß sie auf beiden Gebieten mit Erfolg wirken (wie dieß schon bei den meisten Reformatoren der Fall war, in der

[1] Vgl. Schleiermacher §. 12.

neuern Zeit in verschiedener Weise bei Tzschirner, Schleiermacher, Sack, Nitzsch, Tholuck, J. Müller, Al. Schweizer, Rothe, Schenkel u. A.). Aber „Eins schickt sich nicht für Alle." Nur soll auch bei ausschließlicher Thätigkeit auf dem einen Gebiete der Sinn für das andere offen bleiben, nicht die Schule gegen die Kirche, noch diese gegen jene sich abschließen.

Ueber die gebrauchten Benennungen nur Folgendes. Doctoren der Theologie nehmen wir hier nicht im empirischen Sinne vom Diplom, sondern im prägnanten von dem wissenschaftlichen Charakter. Es gehören dahin nicht nur akademische Lehrer, sondern Alle, welche die theologische Wissenschaft als solche wesentlich weiter zu fördern berufen sind [2]; so auch die theologischen Schriftsteller.

Priester sind eigentlich alle Christen (1 Petr. 2, 5); denn das geistliche Priesterthum, zu dem Alle berufen sind, muß ebendeßhalb auch zum allgemeinen Priesterthum hinführen. Insofern aber der priesterliche Charakter sich in dem besonders darstellen soll, der berufen ist, im Namen der Gemeinde und in ihrem Auftrag das Heilige zu verwalten, so mag in diesem Sinne auch der protestantische Geistliche sich die Benennung aneignen, wenn auch nicht im ausschließlichen Sinn der katholischen Kirche. Etymologisch betrachtet, sieht die Sache freilich sehr unverfänglich aus, wenn nämlich das Wort „Priester" von πρεσβύτης, πρεσβύτερος hergeleitet wird; dann ist jeder Seelsorger Priester oder auch Bischof, denn ἐπίσκοπος oder πρεσβύτερος war in der apostolischen Kirche eins und dasselbe. Allein offenbar denkt man bei diesem Worte nicht an das Presbyterium, sondern an das Sacerdotium (ἱεράτευμα) [3], und dieses darf der protestantische Geistliche nicht für sich ausschließlich in Anspruch nehmen [4]. Gleichwohl hat es auch in der protestantischen Kirche nicht an Vertheidigern des Priesterthums (als Standescharakters) gefehlt. Im Gegensatze gegen eine rein bürgerliche Ansicht von der „Nutzbarkeit des Predigtamtes" (Spalding, 1772) vertheidigte Herder in den Privinzialblättern (1774) den priesterlichen Charakter, doch mit Abwehr falscher Folgerungen [5]. Auch Marhei-

---

[2] Vgl. de Wette, Opusc. theol. p. 169 s.

[3] Einige leiten auch das deutsche Wort „Priester" vom persischen Perestar her, s. v. a. Beter, wie das homerische ἀρητήρ. S. Unger, Reden an künftige Geistliche. Leipz. 1834.

[4] Vgl. Conf. helv. II. c. 16: Diversissima inter se sunt sacerdotium et ministerium. Illud enim commune est christianis omnibus, hoc non item. Besonders stark spricht Luther sich aus: „Im Neuen Testament ist kein äußerlicher, sichtbarlicher Priester, denn die durch Menschenlügen der Teufel erhoben und aufgeworfen hat. Durch die Zeugnisse der Schrift wird das äußerliche Priesterthum im N. T. zu Boden gestoßen, denn sie macht das Gebet, den Zutritt zu Gott und die Lehre allen Menschen gemein" (Werke von Walch, Bd. XIX. S. 1311). In gleichem Sinne hat Spener den priesterlichen Charakter aller Christen vertheidigt.

[5] „Opferbringer für's Volk, abgesonderte Mittelpersonen zwischen Gott und Menschen, halb Götter und halb Menschen, Theurgen und Theanthropen, kurz, Teufelsbanner sind wir nicht — weiß auch kaum, welcher Pöbel das glaube. — Kein Opferbringer für's Volk, aber Bringer einer Gabe Gottes an's Volk, Lehrer der Offenbarung, Ausbreiter der reinsten Mittel der Bildung, und insofern wirklich abgesonderte, auserwählte Mittelperson, Bote und Werkzeug Gottes! Kein geweihter Besorger heiliger Gebräuche, zumal nicht nach eigensinniger Willkür; aber etwas Edleres: geweihter d. i. erwählter Besorger heiliger Geschäfte, des heiligsten Geschäftes auf Erden, der Bildung der Seele durch Religion." — S. Werke zur Religion und Theologie Bd. X. S. 342 f.

neke[6] und Harms[7] redeten demselben das Wort; doch wenn Harms daran erinnert, man brauche sich ja nicht gerade den Priester mit dem Opfermesser zu denken, so bringt dagegen Marheineke das Opfer mit dem Priester allerdings in die innigste Verbindung: „Jeder Opfernde ist ein Priester, sowie der Priester nur durch's Opfer besteht." (2. Vorles. S. 14.)

Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit der üblichen Benennung „Geistlicher" (Geistlichkeit, geistlicher Stand), der man sich in beiden Confessionen bedient. Dagegen haben sich Manche erhoben, z. B. Harms a. a. O., welcher behauptet, es sollen alle Christen Geistliche (πνευματικοί) sein (Gal. 6, 1). Allein Niemand, der von einem Geistlichen redet, versteht darunter den πνευματικός im Gegensatz gegen den ψυχικός oder σαρκικός, sondern er denkt an den κληρικός gegenüber dem λαϊκός. — Kleriker heißen uns nun die, welche den geordneten Lehrstand der Kirche bilden (ordo), und Geistlicher ist nur die uns geläufige Uebersetzung davon. Sie heißen nicht Geistliche im subjectiven Sinne, weil sie geistlicher gesinnt sind als Andere, sondern im objectiven Sinne, weil sie sich mit den geistlichen Dingen von Amtswegen zu beschäftigen haben. Das schließt nun nicht aus, daß nicht auch die Laien im rechten Sinne des Wortes Geistliche sein können und sollen. Immerhin aber mag die Benennung den von Amtswegen sich „geistlich" Nennenden stets daran erinnern, daß er vor allen Andern geistlich gesinnt sein soll[8].

Diener des göttlichen Wortes (verbi divini minister), ein Ausdruck, der besonders in der reformirten Kirche üblich ist. Er bildet den schroffen Gegensatz zur Benennung „Priester", ist aber eben damit einseitig, weil er den Dienst auf das Wort beschränkt und das Liturgische nicht berücksichtigt. Die Gesammtheit der Diener am Worte Gottes heißt dann wohl auch das Ministerium (nicht der Clerus oder die Klerisei).

Pfarrer heißt eigentlich der, der eine Pfarre hat, im Gegensatz gegen den noch Unbediensteten (Candidaten) oder gegen den bloßen Verweser (Vicar) oder den Gehülfen (diaconus, Adjunct). Leitet man es von πάροχος (παρέχω) ab, so heißt es so viel als dispensator, und so könnte Jeder, der das Wort und die Sacramente austheilt, Pfarrer heißen. Andere leiten

---

[6] Grundlegung der Homiletik, in einigen Vorlesungen über den wahren Charakter der protestantischen Geistlichen. Hamb. 1811.

[7] Pastoraltheologie, II. Bd. 1. u. 2. Rede.

[8] Unsere deutsche Sprache unterscheidet sehr bezeichnend das Geistliche und Geistige. Allerdings soll das ächt Geistliche auch ein Geistiges sein, aber nicht alles Geistige ist geistlich. Es ist gesagt worden (Wechsler, Charakter und Zukunft des Protestantismus, Königsb. 1844. S. 6—7): „nicht das Geistliche, sondern das Geistige zu fördern und anzubauen, sei die große Aufgabe des Protestantismus. Das Geistliche bezeichne nur eine Aehnlichkeit mit dem Geist und verhalte sich zu ihm etwa wie das Röthliche zum Rothen." Durchaus verkehrt! Das Geistige ist die Erweisung des Geistes in allgemeinster, auch in weltlicher Beziehung, während das Geistliche das Verhältniß des bewußten endlichen Geistes zum bewußten unendlichen, mithin recht eigentlich das Religiöse ausdrückt. Ein wahrhaft geistiges Leben, das mit dem „Geistreichen" sich nicht begnügt, wird immer auch geistlich, und ein wahrhaft geistliches Leben geistig sein; aber die Stufen der Entwicklung können auch hier verschieden sein an dem einen und dem andern Orte, gerade wie bei dem Sittlichen und Religiösen.

es von πάροικος (παροικία s. v. a. διοίκησις) her; dann ist es allerdings der, der eine Gemeinde hat und ihr vorsteht [9].

Prediger (Prädicant) ist gleichfalls einseitig nur von einer, obwohl der hauptsächlichsten Function des protestantischen Geistlichen hergenommen, wozu die andere des Pastors und Seelsorgers ergänzend hinzutritt, während das Liturgische leer ausgeht [10].

Pastor (ποιμήν, רֹעֶה) nach Joh. 10, 11 ff. 21. Eph. 4, 11. 1 Petr. 2, 25. Hebr. 13, 20. Vgl. den Pastor des Hermas und den „Hirten" von Zwingli. Jeder, der mit der Liebe eines Jüngers die Schafe und Lämmer weidet auf der gesunden Weide, würde sonach diesen Namen verdienen. Als Amtsname entspricht er dem Pfarrer.

Seelsorger (in der reformirten), Beichtvater (in der lutherischen Kirche) bezeichnet mehr das specielle Verhältniß des Geistlichen zu den einzelnen Gliedern der Gemeinde [11].

Zusatz 1. Eine eigene im Paragraph nicht angeführte theologische Berufsclasse ist endlich die des Missionars. Je mehr in der neuern Zeit das Missionswesen vom wissenschaftlichen Standpunkte aus betrieben wird, desto mehr hat auch die theologische Encyklopädie die Missionswissenschaft in ihren Organismus aufzunehmen. Hier ist vor Allem die Frage zu beantworten, ob die Mission als eine That der Kirche und in welchem Sinne sie als eine solche zu fassen sei; womit dann die weitere Frage zusammenhängt, ob der Geistliche von Amtswegen ausgehe als Sendbote, oder ob dieser überhaupt nur nöthig habe, dem geistlichen Stande anzugehören. Wir fassen die Missionsthätigkeit als eine freie, aus dem Trieb der Kirche heraus sich entwickelnde, nicht aber an eine bestehende landeskirchliche Norm gebundene, und behalten uns darum auch eine eigene Kategorie vor. — Vgl. das Referat von Wilh. Hoffmann. Schaffh. 1842.

Zusatz 2. Die Aemter der apostolischen Zeit (Eph. 4, 11: Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer, vgl. 1 Cor. 12, 28) sind in neuerer Zeit als normativ auch für die Zukunft gefaßt worden (von den Gliedern der „apostolischen Gemeinde", die als Irvingianer bekannt sind); allein ohne exegetisch-historische Berechtigung. Schon daß die beiden Schriftstellen in der Angabe der Aemter nicht gleich lauten, muß auf eine freiere Auffassung hinführen. Auch das aus der Apokalypse herübergenommene Amt der Engel findet sich weder in der einen, noch in der andern Stelle. So auch nicht das Amt der Diakonen Act. 6.

---

[9] Eine andere, mit großer Zuversicht vorgetragene Etymologie von pfaren (faren) s. v. a. zeugen (Vorfahren für die, welche vorher gezeugt haben) oder gar von Farr (der Stier), parr die Heerde, ist nur der Curiosität wegen anzuführen. Siehe Clamor, die Zustände der christlichen Kirche in den ersten 6 Jahrhunderten. Halberst. 1856. S. 46. Anm. — Das Wort Pfaffe (aus πάππας), das im Mittelalter eine gute Bedeutung hatte, bezeichnet das Zerrbild des Priesterlichen. Die Gefahr, ein Pfaffe zu werden, liegt für jeden näher, als er glaubt; denn so nothwendig ein Lehrstand in der Kirche ist, so hat es immer etwas Mißliches, die Religion ex professo zu üben als Berufspflicht. Wen da die Begeisterung nicht immer oben hält, der sinkt leicht in die tiefste Gemeinheit der Frivolität oder der Heuchelei hinunter. S. Zollikofers Predigten über die Würde des Menschen II. S. 474.

[10] Dieß hat seinen Grund in der Geschichte des Protestantismus. Dem mechanischen Dienste des „Meßpfaffen" gegenüber wurde das Lehr- und Hirtenamt, wozu auch die meisten Gaben erforderlich sind, herausgehoben. Indessen verdient der wahre Liturgus (mit Harms) wohl insofern Priester genannt zu werden, als er während des liturgischen Actes den priesterlichen Stand der ganzen Gemeinde als Einzelner vertritt; aber auch nur in diesem Falle und unter dieser Voraussetzung.

[11] Weitere provinzielle Benennungen (z. B. Domine bei den Holländern), oder solche, die sich auf die Kirchenleitung oder specielle Beamtungen beziehen (Bischof,

§. 18.
Stellung zur Schule und Kirche.

Während der akademischen Lehrzeit gehört der protestantische Studierende der theologischen Schule an und empfängt seine Bildung von ihr, nicht aber unmittelbar von der Kirche; doch hat diese das Recht, von denen, die sich in ihren Lehrstand aufnehmen lassen, die nöthige Rechenschaft sowohl über ihre theologische Bildung, als über ihre christliche Gesinnung zu verlangen.

Im Anfange erzog sich die Kirche ihre Diener selbst. Die Apostel bildeten sich ihre Gehülfen, die Apostelschüler pflanzten das Empfangene rein auf praktischem Wege fort. Die Wissenschaft war noch im Besitze der alten (heidnischen) Welt, und so gingen auch die Christen bei den heidnischen Philosophen und Rhetoren in die Schule und eigneten sich das Gute derselben zu ihren Zwecken an [1]. Bald aber entstanden eigne christliche Bildungsanstalten, wie die Katechetenschule zu Alexandrien (im 3. Jahrhundert) und die Schulen zu Antiochien, Cäsarea, Edessa, Nisibis u. s. w. Fernere Bildungsanstalten wurden die Klöster, und besonders dienten im Mittelalter die von Karl dem Großen und seinen Nachfolgern gestifteten bischöflichen und Klosterschulen (in denen das Trivium und Quadrivium gelehrt wurde) den kirchlichen Unterrichtszwecken. Mit der Entstehung der Universitäten (studia generalia) seit dem 12. Jahrhundert beginnt eine neue Periode in der Geschichte der Wissenschaften. Erst dienten einzelne Universitäten vorzugsweise einzelnen Facultäten: für die Theologie waren die Schulen zu Paris, Oxford, Cöln, Löwen die vorzüglichsten. Die Scholastik schlug in diesen Schulen ihren Thron auf. Um die Zeit der Reformation, und zum Theil durch die Kämpfe derselben veranlaßt, wurden neue Universitäten errichtet, die gewöhnlich auch gewisse theologische Richtungen vertraten (Wittenberg, Jena, Halle, Helmstädt). Dieser abschließende Charakter verlor sich aber mehr und mehr, und die neuere Zeit erkannte den Vorzug der Universitätsbildung vor der, wie sie in Specialschulen erlangt wird [2], hauptsächlich in der Allseitigkeit des Unterrichts, in dem gegenseitigen Austausch und freien Verkehr der Gedanken, in der unbeschränkten Lehr= und Studienfreiheit; wogegen aber auch wieder erinnert worden ist, daß eine weise Beschränkung sowohl in Beziehung auf das Materielle, als eine festere Norm in Beziehung auf das Formelle des Unterrichts dem wahren Zweck der Universität keinen Eintrag thun würde.

Rücksichtlich der Theologie stellt sich die Frage so, ob eine Wissenschaft, die von den Interessen der Kirche sich losreißt, ja ihnen entgegenwirkt, noch diesen Namen verdiene [3]? Gesetzt auch, der Staat würde für unbedingte Lehrfreiheit Gewähr leisten, so kann die Kirche ihre künftigen Diener nur

---

Abt, Superintendent, Antistes, Probst, Decan, Archidiakon, Diakon, Kammerer u. s. w.), kommen hier nicht in Betracht.

[1] Vgl. Augustin. de doctr. chr. II, 40.

[2] S. Schleiermacher, über Universitäten S. 52.

[3] Vgl. Schenkel, die Wissenschaft und die Kirche. Basel 1839.

unter der Voraussetzung der Schule anvertrauen, daß sie, bei aller Freiheit der Forschung, in die sie ihrer Natur nach führen soll, auf einer und derselben Lebenswurzel mit ihr steht[4]. Ob daher der Kirche ein Antheil zu sichern an der Besetzung theologischer Lehrstühle? ist aus diesem Interesse heraus gefragt worden. Wird dieß nicht zugegeben, so muß dagegen der Kirche das Recht bleiben, die durch ihre Organe zu prüfen, die sie in die Zahl ihrer Diener aufnehmen will. Daß dazu die Vertreter der Wissenschaft in der Kirche (möglicherweise akademische Lehrer) mitwirken, ist in der Ordnung[5]. Aber die wissenschaftliche Tüchtigkeit ist nicht allein vom philologischen, philosophischen, historischen, sondern theologischen Standpunkt aus zu würdigen, und ein noch so Begabter und Gewandter, dem Religion, Kirche und Christenthum nichts sind, wird unmöglich die hier geforderte Prüfung bestehen. Eine Inquisition ist damit von ferne nicht gemeint, und der einmalige Stand der Wissenschaft macht die möglichste Weite zur Pflicht. Man kann nicht verlangen, daß der angehende Diener der Kirche schon eine nach allen Seiten durchgebildete Ueberzeugung mitbringe; es ist auf das Leben und seine Erfahrungen und auf den Geist Gottes zu hoffen, der noch jetzt die in alle Wahrheit leitet, die auf seine Stimme achten. Aber es giebt eine Renitenz, die sich von selbst ausschließt. Oder wie kann der Gewissenhafte einer Anstalt dienen, die auf Lug und Trug ruht? wie das Brot dessen essen wollen, den er mit Füßen tritt?

§. 19.

Die Universität.

Schleiermacher, über Universitäten in deutschem Sinne. Berlin 1808. H. Steffens, Idee der Universitäten. Berlin 1809. Ders., über Deutschlands prot. Universitäten. Berlin 1820. F. C. v. Savigny, Wesen und Werth der deutschen Universitäten, in Ranke's histor.-polit. Zeitschrift. Hamburg 1832. L. F. Froriep, über das Eigenthümliche der deutschen Universitäten. Weimar 1834. G. O. Marbach, Universitäten und Hochschulen in dem auf Intelligenz sich gründenden Staate. Leipzig 1834. (Frz. Theremin, über die deutschen Uni-

---

[4] „Hätte die Wissenschaft (sagt Lücke) den christlichen Glauben erzeugt, erfunden, so möchte sie mit ihm schalten und walten, zerstören und bewahren. So aber bleibt's dabei, daß Kirche und Wissenschaft wenigstens zu gleichen Theilen gehen, und an einander ihre Grenze, ihre Wahrheit, ihr Leben haben" (in der Schrift: Dr. Strauß und die Zürcher Kirche. Basel 1839. S. 10).

[5] Anders freilich Marheineke, Reform der Kirche S. 164. — Für den wissenschaftlichen Theologen, der sich wieder zum akademischen Lehrer bildet, genügt das Facultätsexamen. Für den Kirchendienst, der nach den einmaligen Verhältnissen meist auch Staatsdienst ist, findet eine Prüfung durch die Consistorien (Kirchenräthe) statt. In einigen Ländern (z. B. in Graubündten) steht das Recht der Aufnahme bei der Synode. In neuerer Zeit hat sich für die Prüfung der schweizerischen Geistlichen, besonders der Ostschweiz, ein Concordat gebildet, dessen Prüfungsordnung für alle Concordirenden maßgebend ist. Ueber die Resultate, namentlich für das kirchliche Leben, müssen noch Erfahrungen abgewartet werden. — Die Aufnahme in den geistlichen Stand geschieht nach vorangegangener Prüfung durch die Ordination. Die reformirte Kirche ertheilt dieselbe gleich nach der Prüfung auch den noch unbediensteten Geistlichen (Candidaten); die lutherische Kirche in der Regel erst bei der Uebertragung eines Amtes. Die erstere heißt ordinatio sine titulo. (Schon die alte Kirche sah die clerici vagantes ungern.) — Die Aufnahme in den akademischen Lehrstand wird durch die Erlangung eines akademischen Grades (in der Regel des Licentiatengrades) erreicht, während die Doctorwürde als Auszeichnung betrachtet wird; doch sind auch hierin Gesetze und Gebräuche verschieden.

versitäten. Berlin 1836. A. Diesterweg, Beiträge zur Lösung der Lebensfrage der Civilisation. Essen 1836. 38.) Fr. Thiersch, über die neuesten Angriffe auf die deutschen Universitäten. Stuttg. 1837. J. E. Erdmann, die Universität und ihre Stellung zur Kirche, in dessen vermischten Aufsätzen. Leipzig 1846. 1. V. A. Huber, über akademische Convicte, zur innern Mission auf den Universitäten. Berlin 1852. Raumer, die deutschen Universitäten. 2. Auflage. Stuttgart 1854. Tholuck, das akademische Leben im 17. Jahrhundert. 2 Abth. Halle 1853. 54. u. desselben Artikel „Universitäten" in Herzogs Realenc. XVI. S. 720 ff.

Die akademische Studienzeit ist die der Universität (Hochschule). Die Uebung hat für dieselbe ein Triennium festgestellt, was aber bei dem jetzigen Zustande der Wissenschaft kaum ausreichen dürfte. Die Form des Unterrichts ist die akroamatische, womit sich jedoch leicht die examinatorische, conversatorische und disputatorische in Verbindung bringen läßt. Die Sprache des theologischen Vortrags ist auf den jetzigen deutschen Hochschulen fast durchgängig die Muttersprache, die sich in den letzten Jahrzehnten zum tüchtigen Organ der wissenschaftlichen Mittheilung herausgebildet hat; doch behauptet auch die lateinische Sprache mit Recht noch immer ihre Stelle als Vertreterin der wissenschaftlichen Gediegenheit und als Hüterin wissenschaftlicher Würde.

Ueber die Universität überhaupt s. d. vor. Paragraph. — Wie wenig drei Jahre ausreichen, kann erst ermessen werden, nachdem der Studienplan angelegt ist. In der Schweiz (in Basel wenigstens) sind vier Jahre gesetzlich geordnet. — Für und wider die ausschließliche akroamatische Form ist viel gestritten worden [1]. Die Wissenschaft kann offenbar nur in zusammenhängendem, ununterbrochenem Vortrage mitgetheilt werden, und der Geist des Hörers gewinnt weit mehr an Tüchtigkeit durch stilles Aufnehmen und in sich Verarbeiten des Gehörten, als durch vorschnelles Mit- und Einreden. Hierin muß sich gerade der akademische Vortrag von dem auf Gymnasien und Pädagogien unterscheiden. Ein solcher Vortrag [2] muß aber allerdings ein freier und lebendiger sein, der die Zuhörer mit in den Strom der Gedanken hineinreißt, nicht declamatorisch, pathetisch, sondern streng methodisch,

[1] Theremin verlangt eine mehr dialogische Form des Unterrichts; die Repetitorien und Seminarien genügen ihm nicht. Noch weiter geht Diesterweg, der einen großen Theil des Verderbens aus der jetzigen Beschaffenheit der Universitäten herleitet. Vgl. auch C. F. Fritzsche, de ratione docendi socratica in institutione academica, in den Opusc. academ. (Tur. 1846.) p. 361 ss. und die Verhandlungen hierüber in der neuern Zeit.

[2] Vgl. besonders Schleiermacher S. 62 ff. L. Thilo, Grundsätze des akademischen Vortrags. 1809. Scheibler S. 103 ff. — „Was Pyrrhus seinen Epiroten sagt: Ihr seid meine Schwingen! — das fühlt der eifrige Lehrer von Zuhörern, die er liebt und die mit ganzer Seele an seiner Rede Antheil nehmen. Nicht nur das Bestreben, ihnen klar zu sein, ihnen nichts, was zweifelhaft sein könnte, als Wahrheit mitzutheilen, beschleunigt die Forschungen; der Anblick ihrer Versammlung, die persönliche Beziehung zu ihnen wecken tausend Gedanken mitten in der Rede." Niebuhr in der Vorrede zur 2. Ausgabe der römischen Geschichte. Vgl. dessen Brief an einen jungen Philologen, herausg. von K. G. Jakob. Leipzig 1839. S. 38.

würdig und ernst, durch die Klarheit und Tiefe der Gedanken gewinnend, nicht durch fremden Schmuck. Er wird selbst erbaulich werden, aber nicht durch salbungsvolle Kanzelrede, sondern durch die stille Macht der Wahrheit. Da er nicht auf den augenblicklichen Eindruck berechnet ist, sondern zu weiterer Ueberdenkung und Bearbeitung den selbstdenkenden und selbstthätigen Zuhörern übergeben wird, so thun diese wohl daran, das geistige Bild, das ihnen während des Vortrags aufgeht, durch schriftliche Aufzeichnung festzuhalten oder in freien Umrissen zu entwerfen. Ein solches aus freier geistiger Reproductionskraft hervorgegangenes, mit eigenen Randbemerkungen, Fragen, Zweifeln versehenes Collegienheft ist das würdigste Tagebuch akademischer Lehrjahre, das wegen seines individuellen Zusammenhanges mit dem Schreibenden durch kein gedrucktes Buch ersetzt werden kann. Das bloße Dasitzen und Anhören, ohne nachzuschreiben, ist häufig nichts anderes als geistige Trägheit oder doch Unbeholfenheit, das sich aber nicht selten hinter den Schein einer geniellen Nachlässigkeit versteckt. Das rechte Nachschreiben, wir meinen das leichte, freie Protokolliren fremder Gedanken, unterscheidet sich dann allerdings sehr von dem gedankenlosen Nachschreiben des Dictirten. Das förmliche Dictiren kann höchstens für einige Hauptsätze (in Ermangelung eines gedruckten Leitfadens) durch die Noth der Umstände geboten werden. Aber sonst soll der Lehrer so wenig zur Dictir- als der Zuhörer zur Copirmaschine herabgewürdigt werden [3]. — So wenig nun aber der akroamatische Vortrag durch einen andern verdrängt werden soll, so wohlthätig ist es, wenn damit die übrigen oben genannten Formen verbunden werden. Auf vielen Universitäten bestehen Seminarien (verschieden von den später zu erörternden Predigerseminarien), in welchen die Lehrlinge unter Leitung eines oder mehrerer Professoren mündlich oder schriftlich geübt werden. Examinatorien, in denen nur abgefragt wird, haben etwas Peinliches und Schülerhaftes; doch haben halbjährige Prüfungen (nach einem geschlossenen Curse) ihr Wohlthätiges. Besonders anregend aber sind Disputatorien unter dem Vorsitze des Lehrers; sowie denn auch freie Uebungsgesellschaften der Studierenden unter sich oder unter Leitung eines sogenannten Repetenten zu empfehlen sind (vgl. §. 20). — Was die Sprache betrifft, so war die lateinische früher durchgängig die Gelehrtensprache. Indessen hat schon Erasmus darauf hingewiesen, wie der Theologe nicht immer ciceronianisch schreiben könne, wenn er christliche Begriffe ausdrücken will [4]. Unsere heutige Theologie und Philosophie vollends läßt sich nicht mehr in den Rahmen lateinischer Phraseologie einengen; die Muttersprache ist darüber hinausgewachsen, und oft wird der Eleganz des Ausdrucks die Bestimmtheit, sowie die Fülle und die Tiefe der Gedanken geopfert. Ja wir dürfen keck behaupten, daß bei dem jetzigen Stande der Wissenschaft die deutsche

---

[3] Man sollte nie vergessen, daß gewisse Dinge sich besser durch das Auge, andere besser durch das Ohr mittheilen lassen. Namen, Zahlen, Büchertitel sollten dem Zuhörer gedruckt vorliegen, ebenso die nöthigen Actenstücke. — Gegen das Dictiren Schleiermacher a. a. O. S. 65. Merkwürdig, daß die Jesuiten im 16. Jahrhundert die Haupturheber und Verbreiter des Dictirens waren, obgleich der Jesuit Possevin die Nachtheile desselben sehr gut heraushebt; s. dessen Bibl. selecta I, 26. Die hallisch-pietistische Schule (Lange) war gegen das Dictiren, das bei den Wolfianern sehr im Schwange war.

[4] In seinem Ciceronianus s. de optimo genere dicendi dialogus I, 1; s. Adolf Müller, Erasmus S. 121.

Sprache die theologische ist, weil die deutsche Theologie wissenschaftlich am höchsten steht, und es wird geschehen und ist schon jetzt so, daß Alle, die hier gründlich gehen wollen, Deutsch lernen müssen. Gleichwohl soll das Lateinische nicht über Bord geworfen werden. Nur sind die Gründe, die man gewöhnlich für dasselbe anführt, nicht immer die besten: 1) die allgemeine Verständlichkeit desselben für die gelehrte Welt. Dieß kann jetzt weniger in Betracht kommen, wo Jeder, der auf Bildung Anspruch macht, auch die neuern Sprachen lernt. 2) Die Unverständlichkeit für die Laien. So hieß es schon zu Lessings Zeiten, als die Wolfenbüttler Fragmente erschienen: so hieß es auch wieder bei Strauß' Leben Jesu, der Verfasser hätte das Buch lateinisch schreiben sollen. Als ob das Latein die Befähigung ertheilte, über Dinge zu urtheilen, zu denen vor allem Sachkenntniß erfordert wird! Und als ob es nicht dienstfertige Geister genug gäbe, um Wohl- oder Uebelwollen, das Lateinische zu übersetzen, wie ja auch das deutsch, aber nicht populär geschriebene Straußische Werk eine Uebersetzung in die lingua rustica erhielt, bis es dem Verf. gefallen nun selbst ein Leben Jesu für das Volk zu schreiben. 3) Die Kürze und Bündigkeit. Allein gerade die Incongruenz zwischen der nicht auf lateinischem Boden erwachsenen Idee und dem lateinischen Ausdruck machen oft schwerfällige Umschreibungen nothwendig, so daß wenigstens an dem einen Orte verloren geht, was am andern gewonnen wird.

Was hingegen den Fortgebrauch der lateinischen Sprache bei gewissen Arbeiten und Leistungen rechtfertigt, ist erstens das historische Band, das noch immer unsre Zeit mit der ganzen abendländischen Kirche und namentlich mit der Reformation verknüpft. Eigene Uebung aber in der theologischen Sprache der Väter erhöht und erleichtert das Verständniß und erhält uns gleichsam mit ihnen in geistigem Rapport. Zweitens haben solche Versuche einen gymnastischen, bildenden Werth. Bleibt es auch wahr, daß sich nicht Alles eben so gut lateinisch sagen läßt als deutsch, so muß doch jeder Gedanke, vorausgesetzt daß er wirklich Gedanke d. h. ein Gedachtes ist, sich bis auf einen gewissen Grad dem Andern mittheilen und so auch in eine andere Sprache übersetzen lassen. Wie es früher abgenützte lateinische Phrasen gab, die aus einer Dissertation in die andere übergingen, so giebt es jetzt abgenützte deutsche Phrasen, die uns schon von der Schule her geläufig sind, einen speculativen Jargon, eine wohlfeile Leier, die jeder Gimpel nachpfeifen lernt, ohne sich etwas dabei zu denken. Hier wird die lateinische Sprache, wie Lücke es nennt[5], eine gute Zucht des Geistes. Und wem wäre es nicht ein eigner Genuß, eine gut geschriebene lateinische Abhandlung über einen theologischen Gegenstand zu lesen und die im Deutschen schon abgeschliffenen Gedanken wieder frisch umgegossen und umgeprägt sich entgegentreten zu sehen in der stolzen Sicherheit und Gediegenheit des lateinischen Ausdrucks? Dieser Austausch des Alten an das Neue, dieses freiwillige Auferlegen eines Zwanges an dem einen Orte und das sich Herausnehmen einer genialen Freiheit am andern ist das Geheimniß der Reproduction[6]. Auch für die akademische Feier, für die Akte der Promotion

---

5) Theol. Stud. u. Krit. 1833. H. 3. S. 491.

6) Treffliche Anleitung, Latein, das diesen Namen verdient, zu schreiben, giebt Niebuhr in seinem Briefe an einen jungen Philologen S. 131 ff. Vgl. die Beilage und die dort angeführte Literatur S. 161. — Gegen den Gebrauch der la-

und ähnliche, wird sich immer das Lateinische darbieten; aber nur wer es darin zur Meisterschaft gebracht hat, sollte hier das Wort führen; sonst kann leicht was die Feier erhöhen sollte, sie herabziehen.

§. 20.

An den öffentlichen Unterricht muß sich der Privatfleiß anschließen, der nicht nur auf die sorgfältigste Vorbereitung auf den zu hörenden Vortrag und auf genaue Wiederholung des Gehörten sich allein beschränken darf, sondern der sich auch in selbstständiger Forschung und in freithätigen Uebungen zu bewähren hat.

Das Besuchen zu vieler Collegien auf einmal ist schädlich und verwirrend. Das Studium der Encyklopädie und Methodologie soll eben Maß und Ordnung schaffen. Aber auch der Privatfleiß darf nicht auf Kosten des öffentlichen vorherrschen, damit nicht der Aufenthalt auf der Universität ein zweckloser werde. Vorbereitung und Wiederholung (repetitio mater studiorum) sind die beiden Verbindungsglieder zwischen dem Privatfleiß und dem, was im Lehrvortrage gesucht wird. Die eine schärft das Auge für die wahrzunehmenden Gegenstände, die andere prägt sie der Seele tiefer ein. Doch erfordert das eine Collegium mehr Vorbereitung, das andere mehr Wiederholung. Vorbereitung ist besonders da nöthig, wo sprachliche und andere Schwierigkeiten zum Voraus zu überwinden sind; Wiederholung aber wird sowohl da, als auch im Historischen und Systematischen stattfinden müssen. Da es sich indessen nicht um bloße Aneignung, sondern um Verarbeitung des Gehörten handelt, so wird die Wiederholung sich immer mehr in ein volvere et revolvere in animo ausweiten, und durch gemeinschaftliche Besprechung mit Studiengenossen wird jene geistige Gymnastik hinzutreten, welche die Glieder stark und sicher macht. Nur soll der Disputirgeist, zumal in religiösen Dingen, nicht in jene petulantia ingenii ausarten, die das Gemüth aushöhlt und die tiefere Lebenswurzel anfrißt. Gegen ein dissolutes Hin- und Herdisputiren und die skeptische Zerfahrenheit, in die man so leicht geräth, ist das bewährteste Gegengift eine tüchtige Geistesarbeit, die sich Jeder, auch wenn er nicht für die gelehrte Theologie, sondern nur für den einfachsten Kirchendienst sich ausbildet, ein- oder mehreremal während der Studienzeit auferlegen soll, indem er einer rein speciellen Untersuchung mit aller Gründlichkeit sich unterzieht, z. B. eine Preisfrage löst. Nur wer selbst Knoten zu lösen versucht hat, kann die Leistungen Anderer würdigen, und nur wer das Einzelne und Besondere bis auf den Grund zu verfolgen die Geduld und den Muth hat, gewinnt für das Allgemeine ein Auge. Nur ein Solcher wird auch in den Stand gesetzt, den Umgang mit Männern der Wissenschaft zu benutzen, und nur ein Solcher ist ihrer Beachtung würdig, während der Schwätzer gemieden wird. Vor Vielleserei hat man sich besonders zu hüten; non multa, sed multum

---

teinischen Sprache (namentlich in den theol. Examen) s. einen Aufsatz von Pl. in der Zeitschrift für Prot. u. Kirche XLV. Februar 1863.

gelte auch hier [1]. Weit nützlicher und bildender ist das Schreiben, bestehe es in Excerpten [2] oder in eigenen Aufsätzen [3].

§. 21.
Charakterbildung.

Bei allem Dringen auf eine tüchtige wissenschaftliche Bildung ist aber endlich nicht zu vergessen, sondern vielmehr als leitender Grundsatz festzuhalten, daß nicht allein das Maß des Wissens, sondern zugleich das Maß der religiös-sittlichen Gesinnung und innern geistigen Durchbildung den Werth eines Religionslehrers bestimmen, und daß folglich die Bildung des theologischen Charakters auf der Grundlage einer vorangegangenen christlichen Erziehung eine eben so wichtige Aufgabe ist, als die Mittheilung von Kenntnissen und die Aneignung von Fertigkeiten.

---

[1] Plin. Epp. VII, 9. Quinct. Inst. orat. X, 1. 59. Senec. Ep. 45: Non refert, quam multos, sed quam bonos habeas (libros). Lectio certa prodest, varia delectat. Herder's Briefe, der 49. Niebuhr, Brief an einen jungen Philologen S. 145: „Laß das buntscheckige Lesen, selbst der alten Schriftsteller; es giebt auch unter ihnen gar viele schlechte. Aeolus ließ nur den einzigen Wind wehen, der Odysseus an's Ziel führen sollte, die übrigen band er; gelöst und durch einander fahrend, bereiteten sie ihm endlose Irre."

[2] Der jüngere Plinius rühmt von seinem Onkel: Nihil legit, quod non excerperet; dicere enim solebat, nullum esse librum tam malum, ut non aliqua parte prodesset. Epp. III, 5. Vgl. C. Meiners, Anweisung für Jünglinge zum Lesen, Excerpiren und Schreiben. Hannover 1791. Scheidler, Hodegetik. — Excerpte sind, nach Herder (Sophron. S. 153), die Zellen, die sich der Fleiß der Biene baut, die Körbe, in denen sie ihren Honig bereitet.

[3] Herder a. a. O.: „Nulla dies sine linea, kein Tag muß vorübergehen, wo nicht ein junger Mensch für sich selbst etwas schreibt; er hole nur nach, was er vergessen möchte, oder setze sich seine Zweifel auf oder berichtige dieselben. Der Griffel, d. i. bei uns die Schreibfeder, schärft den Verstand, sie berichtigt die Sprache, sie entwickelt Ideen, sie macht die Seele auf eine wunderbar angenehme Weise thätig. Nulla dies sine linea." — Indessen kann auch das viele Schreiben, in der Absicht zu lehren, ehe man gelernt hat, der Schriftstellerkitzel, seine Gefahr bringen. Dagegen Niebuhr — etwas stark und fast einseitig — (Brief an einen jungen Philologen S. 134 f.): „Lernen, mein Lieber! gewissenhaft lernen, immerfort seine Kenntnisse prüfen und vermehren, das ist unser theoretischer Beruf für's Leben, und er ist es am allermeisten für die Jugend, die das Glück hat, sich dem Reiz der neuen intellectuellen Welt, welche ihr die Bücher geben, ungehindert überlassen zu können. Wer eine Abhandlung schreibt, er mag sagen, was er will, macht Anspruch zu lehren, und lehren kann man nicht ohne irgend einen Grad von Weisheit, welche der Ersatz ist, den Gott für die hinschwindende Jugendseligkeit giebt, wenn wir ihr nachstreben. Ein weiser Jüngling ist ein Unding." (Niebuhr räth daher bloß fragmentarisches Schreiben ohne alles Streben nach Rundung und Vollendung —?—). „Heil dem jungen Baume (fährt er fort), der in gutem Boden und günstiger Lage gepflanzt, von sorgsamer Hand in geradem Wuchs erhalten wird und kernhaftes Holz bildet! Fördert übermäßige Bewässerung seinen Wuchs, und ist er schwach und weich, den Streichen des Windes ohne Schutz und Haltung ausgesetzt, so wird sein Holz schwammig und sein Wuchs schief für seine ganze Lebensdauer."

Es wäre zu viel verlangt, wenn man sagen wollte, wer sich zum theologischen Studium melde, müsse schon das in sich haben, was man geistliche Erfahrungen zu nennen pflegt, oder eine vocatio interna (vgl. §. 6). Es möchte sogar räthlich sein, die, welche sich einer solchen rühmen, einer scharfen Beobachtung zu unterwerfen. Aber daß es Jedem, der herantritt zum Studium der Gottesgelahrtheit, auch mit diesem Studium heiliger Ernst sei, ist das Wenigste, was verlangt werden kann. Der junge Theologe soll nicht nur durch unbescholtenen Wandel im Allgemeinen und durch wissenschaftliches Leben sich als einen der Universität Würdigen beweisen, sondern das Interesse für Religion und Kirche muß ebensosehr bestimmend auf seine Wahl gewirkt haben, als das Interesse für die Natur auf den Mediciner u. s. w. Es kann dieß allerdings noch in sehr allgemeiner und unbestimmter Gestalt vorhanden sein; aber in dem Maß, als durch die fortgesetzten Studien der Geist an Klarheit gewinnt, soll auch der Charakter an Festigkeit zunehmen und das theologische Bewußtsein als ein einheitliches sich kundgeben. Das ist es, was so oft versäumt wird; daher die Klage, daß die Studien von der Frömmigkeit abziehen. Diese Klagen sind oft ungerecht. Man muß das Eigenthümliche des Jugendlebens, und des akademischen insbesondere, mit seinen Gefahren und seinen Heilmitteln nicht aus dem Auge verlieren. Es giebt Krisen, die auch dem Tüchtigsten nicht erspart werden können; ja, je tüchtiger die Kraft, desto größer die Versuchung. Nicht ein ängstliches Einspannen der Kraft in's Joch der Satzung (in das Bockshorn) ist hier das Richtige; wohl aber sollen die theologischen Lehrer auch die Seelsorger der Studierenden sein im rechten Sinne, und wohl dem Lehrer, der das Zutrauen des Schülers hat, und dem Schüler, der einen Mann gefunden, dem er sich frei aufschließen darf [1]!

Alles muß hier auf Freiheit beruhen, Keinem soll ein Seelenhüter aufgedrungen werden; aber auch kein theologischer Lehrer, der seine Aufgabe begriffen hat, soll sich dem vertrauten Umgang mit Würdigen entziehen. Mindestens verlangen wir, daß er in sich selbst ein theologisches Charakterbild darstelle, das zwar immer seine Mängel, aber doch immer einige Seiten haben wird, die der unwillkürliche Ausdruck einer geistigen Errungenschaft sind. Daß wir es in das Wort eines der geachtetsten Theologen unserer Zeit zusammenfassen [2]: „Entschiedenheit ohne Abgeschlossenheit und absprechende Dreistigkeit, Selbstständigkeit ohne alle eitle Selbstgenügsamkeit, Consequenz ohne Lieblosigkeit, Festigkeit ohne Härte und Leidenschaft, und dieß Alles ruhend auf dem Grunde einer christlichen Gesinnung, begleitet von Fülle des Geistes und des Wissens — das ist's, was den theologischen Charakter ausmacht."

Der Theologie Studierende, dem es Ernst ist, wird es bald inne werden, wie nicht einzig auf dem Wege des Studierens (so unerläßlich dieses

---

[1] „Wenn der Lehrling Zweifel hat, entdeckt er sie in einer so wichtigen Sache seinem Lehrer treulich. Neue Zweifel haben die Wahrheit immer bewährt, und ein Lehrer wird von den bescheidenen Zweifeln seiner Zuhörer gewiß aufgemuntert: denn hier gilt's um kein Lehrgeld eines Collegii, sondern um Wahrheit einer so verbreiteten Religion, Studium und Amt auf Lebenszeiten. Wer hier ein furchtsamer Heuchler ist, ist's sich und Andern zum tausendfachen Schaden." Herder, Werke zur Rel. u. Theol. X. S. 186.

[2] Ullmann, theologische Aphorismen, in den Studien und Kritiken 1844. 4. S. 448.

ist) dieses Ideal errungen werden kann; was hier so oft den Muth trübt und den Kampf erschwert, hat seinen tiefern Grund im Sittlichen. Schreckt dich eine gewonnene neue Einsicht, fürchtest du in deinem Glauben wankend zu werden, und möchtest du es, um dir den Kampf zu ersparen, lieber beim Alten lassen: so frage dich, ob nicht Trägheit an diesem Wunsche Schuld sei, und Feigheit, den Kampf zu bestehen? — Reizt dich das Neue, fühlst du dich hingezogen zum Widerspruch gegen das Bestehende: frage dich, ob nicht Eitelkeit, Rechthaberei, Streitsucht daran Theil haben?[3] So hat der Studierende immer jene wohlthätige Zucht des Geistes an sich zu üben, welcher alle sich unterwerfen mußten, die es zur Größe des theologischen Charakters gebracht haben. So erhält das Wort der Alten: Oratio, meditatio, tentatio faciunt Theologum seinen Sinn und seine Bestätigung. Oeftere ruhige Einkehr in sich selbst (auch wenn ein paar Blattseiten darum weniger gelesen würden!), meditatio[4], vertrauensvoller Aufblick zu Gott und Aufschwung der Seele zu ihm, dem Lebendigen, im Gebet (oratio)[5], Muth und Ausdauer im Kampfe gegen die Zweifel, gegen die Reizungen der Trägheit und des Stolzes, der Heuchelei und der Leidenschaft, der Bitterkeit und der Verzagtheit (tentatio) — die sind es, die den Theologen zum Gottesmenschen heranbilden, der er sein soll, wenn er ein Gottesgelehrter mit Gottes Gnade werden will[6].

---

[3] „Man kann um nichts Edleres kämpfen, als um die Wahrheit; sie ist des Kampfes werth, wenn so gekämpft wird, daß Liebe und Freiheit unversehrt bleiben. Aber um Meinungen oder um Machtsprüche der Concilien, der Synoden, der Facultäten, der Journale oder überhaupt um menschliche Bestimmungen und Formen der Lehre streiten, hassen und meiden, das ist das Allerelendeste, was ein Mensch unter der Sonne betreiben kann." Menken (Leben und Wirken II. S. 108).

[4] Es war eine alte Formel bei den Promotionen, das Buch zu öffnen, aber es auch wieder zuzuschließen, um anzudeuten, daß man über das Gelesene auch nachdenken soll. Aber vor lauter Lesen kommt unser Geschlecht nicht zum Denken.

[5] Dimidium studii, sagten die Alten, rite precatus habet, und Herder empfiehlt Gebet und Lesen der Bibel als tägliche Morgen- und Abendspeise (a. a. O. S. 174). Ebenso sagt ein schweizerischer Theologe der neuern Zeit: „Darum halte ich dafür, daß keiner sich für den heiligen Dienst der Verkündigung des Wortes eignet, welcher nicht Tag für Tag mit Gebet und Flehen und Seufzen vor Gott hintritt und bei jeder neuen Stunde, da er etwas lernen soll, auch neu wieder im Herzen, so ganz in der Stille, daß es Niemand bemerkt, den Herrn bittet, daß er ihn auch in dieser Stunde segnen wolle, damit er auch aus diesem, was er nun hören soll, lernen könne die Gnade und Barmherzigkeit Gottes und das wahre Heil der Menschheit erkennen." (Zyro, die evang.-ref. Kirche S. 12 f.)

[6] Man pflegt endlich auch körperliche Requisite an den künftigen Diener der Kirche zu stellen. Nicht ganz mit Unrecht. Das A. T. war in diesem, wie in allen Stücken, gesetzlich. Lev. 21, 17 ff. Auch das in der römischen Kirche gültige kanonische Recht huldigt dem Grundsatze: sacerdos ne sit deformis. Der Protestantismus zeigt sich auch hierin freier, daß er hierüber nichts Förmliches bestimmt. Indessen ist überhaupt eine gesunde physische Unterlage eine Grundbedingung zu geistlicher Wirksamkeit. Daß vor Allem eine gute Brust erforderlich sei, versteht sich beim Prediger von selbst. Manches läßt sich hier durch Diät gewinnen und auch Unvollkommenheit des Sprachorgans läßt sich durch angestrengte Uebung (Demosthenes) verbessern. Lautlesen ist besonders zu empfehlen, so wie Gesang. Aber ebenso Bewegung im Freien. Man kann es auch im Studieren zu weit treiben, und ein Gang in's Feld ist nicht nur für den Leib, sondern auch für Geist und Gemüth eben so wichtig, als ein paar Stunden hinter der Studierlampe versessen. Franz Baco las viel, aber nie bis zur Ermüdung und Uebersättigung. Er ließ die den Studien gewidmete Zeit immer wohlthätig wechseln mit einem Spaziergang, einem Spazierritt oder der täglichen Uebung des Ballspiels (s. Rawley bei Vauzelles,

Eine Theologia irregenitorum ist, genau besehen, eine Contradictio in adjecto [7].

I. Der theologischen Encyklopädie allgemeiner Theil.

Ihr Verhältniß nach außen zu den übrigen Wissenschaften und die verschiedenen Richtungen in ihr.

§. 22.

Die Theologie als positive Wissenschaft.

Die Theologie ist eine positive Wissenschaft (Schleiermacher §. 1) und hat somit ihren wissenschaftlichen Bestimmungsgrund nicht in sich selbst, wie das reine Wissen, sondern außerhalb in einem gegebenen, durch empirische Verhältnisse bedingten Lebensgebiete, d. h. in der christlichen Kirche und ihrer zeitlichen Erscheinung.

Das Wort positiv wird auch noch in einem engern Sinne genommen, so daß es nicht nur das durch äußere Lebensverhältnisse Bedingte, sondern das zugleich von einer äußern Autorität Gebotene bezeichnet: positives Recht im Gegensatz gegen das natürliche. Daß die Theologie auch in diesem Sinne positive Wissenschaft ist, was auch von der Rechtswissenschaft (nicht so von der Medicin) gilt, wird sich in der Folge zeigen, wo es sich um das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung handelt. Aber auch abgesehen noch von dieser Frage können wir die drei Facultätswissenschaften (mit Ausschluß der philosophischen) positive Wissenschaften nennen, insofern unter diesem Ausdruck „ein solcher Inbegriff wissenschaftlicher Elemente verstanden wird, welche ihre Zusammengehörigkeit nicht haben, als ob sie einen vermöge der Idee der Wissenschaft nothwendigen Bestandtheil der wissenschaftlichen Organisation bildeten, sondern nur sofern sie zur Lösung einer praktischen Aufgabe erforderlich sind" (Schleiermacher) [1]. So ist die Naturwissenschaft ein

---

histoire de Bacon II. p. 197). Es gab eine philisterhafte Zeit, in der man körperliche Uebungen, wie das Turnen, für einen Theologen unanständig hielt (mit falscher Berufung auf 1 Tim. 4, 8). Wir glaubten diese Zeit vorüber, bis im Jahr 1863 in der Hengstenbergischen Kirchenzeitung die Unverträglichkeit des Turnens mit christlicher Gesinnung nachgewiesen worden ist; doch ist in demselben Blatte auch eine Erwiderung gefolgt, der wir beipflichten. Ueber das Heilsame des Turnens für Studierende vgl. Scheibler (in der Hodegetik). Wie sehr auch der gesellige Umgang zur Bildung der Sitten förderlich sei, ist anerkannt, und so sehr zu wünschen ist, daß die Studierenden zunächst unter einander zusammenhalten in heiterer frischer Weise, so wenig ist auch hier das sich Abschließen gegen die übrige Gesellschaft zu billigen, was leicht zur Rohheit führt. Schleiermacher, über Univ. S. 126 f. Gegen den Unsinn des Philisterhasses: de Wette, über die Philister, in der Basl. wiss. Zeitschr. IV, 3.

[7] Carlblom a. a. O. S. 49.

[1] Aehnlich Pelt: „Es ist zunächst eine äußere Erscheinung, auf welche sich die gesammte Theologie bezieht, wodurch sie aber ihren positiven Charakter erhält. Als positiv bezeichnen wir nämlich eine Wissenschaft, wenn sie nicht aus einem höchsten

reines Wissen, insofern sie die Natur und ihre Erscheinungen um ihrer selbst willen erforscht, ohne alle Rücksicht auf die Beziehung der Natur zu den praktischen Bedürfnissen der Menschen, während die Medicin eine positive (angewandte) Wissenschaft ist, insofern sie zwar die Kenntniß der reinen Naturwissenschaft voraussetzt (falls sie nicht mit roher Empirie sich behelfen und auf den Namen der Wissenschaft verzichten will), aber aus ihr das herausnimmt und zu einem Ganzen verbindet, was Bezug hat auf die Stellung des menschlichen Organismus zum natürlichen außer ihm, d. h. auf die Verhältnisse von Gesundheit und Krankheit[2]. Es würde keine medicinische Wissenschaft mehr geben, wenn es keine Kranken mehr gebe. Und so hat (auf die Theologie angewendet) das hellenistische Griechische und das Hebräische für den Philologen[3], die Kirchengeschichte für den Historiker eine andere Bedeutung, als für den Theologen; und wie z. B. Exegese, Kirchengeschichte u. s. w. zusammenkommen in ein Pensum, wird nicht anders begriffen, als von dem gemeinsamen Punkt aus, auf den sie sich beziehen. „Dieselben Kenntnisse, wenn sie ohne Beziehung auf das Leben der Kirche und die Leitung derselben erworben und besessen werden, hören auf theologische zu sein und fallen jede der Wissenschaft anheim, der sie ihrem Inhalte nach angehören.“ „Die Mannigfaltigkeit der Kenntnisse verhält sich zu dem Willen, bei der Leitung der Kirche wirksam zu sein, wie der Leib zur Seele, und ohne diesen Willen geht die Einheit der Theologie verloren und ihre Theile zerfallen in verschiedene Elemente“ (Schleiermacher §. 6—7). Dieses wird freilich nicht allgemein anerkannt[4]. Wenn früher die Empirie vorherrschte und der bloße Hinblick auf die künftige Praxis nicht selten der Gründlichkeit des Studiums Eintrag that, so macht sich jetzt eine Wissenschaftlichkeit geltend, die das Leben höhnt und seine schreiendsten Forderungen mit grausamer Härte von sich stößt. Wie leider auch bei den Medicinern die Hospitäler nur dazu dienen müssen, Exemplare für wissenschaftliche Beobachtungen zu liefern, ist an dem Beispiel des Dr. Grisson (in den Mémoires de Paris) auf eine ergreifende Weise gezeigt. Und so glaubt auch eine gewisse Theologie das Recht zu haben, ihre Vivisectionen an dem Leibe

---

Princip mittelst freier geistiger Entwicklung nach eigenem Gesetz entsteht, sondern auf einen in der Zeit werdenden Organismus als Gegenstand sich bezieht, wie es die ethischen Gemeinschaften des Staats, der Kirche sind.“ Encykl. S. 15 f., vgl. Harleß, Encykl. S. 25.

[2] Für den Naturforscher z. B. ist die Anatomie des Menschen lediglich ein Beitrag zur vergleichenden Anatomie, während sie bei dem Mediciner zugleich den Boden bildet, auf dem sich seine praktische Thätigkeit zu bewegen hat. Für den Botaniker als solchen hat jede Pflanze denselben Werth; für den Arzt bildet sich eine eigene Wissenschaft von den Heilmitteln (materia medica) u. s. w.

[3] Man ist zwar gewohnt, ein Sprachgenie auch gleich für ein theologisches Genie zu halten, und ein gutes philologisches Testimonium gleichsam als den besten Freipaß für die theologische Lanfbahn zu betrachten. Indessen haben gerade die wahren Philologen von Beruf es eingesehen, wie das Eine noch nicht nothwendig das Andere in sich schließt, und „wie die Verbindung der Theologie mit der Philologie mehr eine zufällige ist, da gerade die Hauptnrkunden der einen in der Sprache geschrieben sind, welcher die andere die höchste Classicität zuerkennt.“ S. Passows Leben und Briefe S. 38 u. 12.

[4] Sehr gut sagt indessen Sartorius, die Lehre von der heil. Liebe 1. Abth. 3. Aufl. Stuttg. 1851 (neue Aufl. in 1 Bd. 1861): „Die Theologie ist eine praktische Wissenschaft, eine affective, mit der Gesinnung verbundene Erkenntniß.“ (Man hat spottweise den Namen „Pectoraltheologie“ erfunden; und doch gilt das Sprichwort: Pectus est, quod disertum facit, nicht vom Redner allein.)

der Kirche ohne alle Schonung vornehmen zu dürfen, um die Zuckungen des Herzens zu beobachten, das ihr anatomisches Messer bloßlegt. Es könnten haarsträubende Beispiele aus neuerer Zeit angeführt werden. Will man denn nicht begreifen, daß bei dieser rücksichtslosen Geltendmachung des Wissenschaftlichen die Wissenschaft selbst in die Unnatur hineingetrieben und ihr bei aller Höhe, die sie damit zu erreichen meint, die Lebenswurzel abgeschnitten wird, so daß sie verdorren muß[5]? Uebrigens ruht ja die bisherige Eintheilung der Universität in Facultäten ganz auf dem von uns statuirten Unterschiede des reinen und des positiven (praktisch angewandten) Wissens[6]. Die Philosophie (im facultistischen Sinne des Wortes) hat es mit dem reinen Wissen zu thun, und ihr gebührt insofern allerdings nicht der letzte, sondern ganz gewiß der erste Rang[7]. Erst im Zusammenhange mit ihr gewinnen die übrigen Facultäten ihr wissenschaftliches Interesse: innerlich sind sie mit ihr verknüpft, aber äußerlich stehen sie nach dem Leben hin gewendet und empfangen von diesem ihre (relative, durch das Leben und seine Forderungen bedingte) Selbstständigkeit. Vergleichen wir die Theologie mit den beiden positiven Schwesterfacultäten, so steht sie mit ihnen in mehrfacher Berührung und es findet sogar ein größeres Verwandtschaftsverhältniß zwischen ihr und der Rechtswissenschaft auf der einen und der Heilkunde auf der andern Seite statt, als zwischen den beiden letztern unter einander. Mit der Rechtswissenschaft hat die Theologie gemein den historischen Boden, indem sie, wie diese den Staat, so die Kirche zu ihrer Voraussetzung hat. Der Studiengang und Studienapparat eines Theologen und Juristen sehen sich äußerlich ähnlich (Exegese, Geschichte, Dogmatik, Bibel und Corpus Juris), und auch die praktische Thätigkeit beider bewegt sich auf dem Gebiet der öffentlichen Rede sowohl als der Leitung und Verwaltung. Im Kirchenrecht begegnen, ja durchdringen sich beide. Gleichwohl ist die innere Lebensbedingung der Theologie eine durchaus andere als die des Rechts: dieses hat es mit festen, gesetzlich bestimmten Formen, die Theologie mit einer freien Lebensentwicklung zu thun; eine juristische Theologie ist nicht was wir wünschen können; sie würde sich als falschen Positivismus darstellen[8] (s. das oben §. 7 über Gesetz und Lehre Gesagte). Die Theologie hat es nicht mit einer abstracten Seite des Menschenlebens (dem Recht), sie hat es mit dem lebendigen Menschen nach allen seinen Beziehungen zu thun; ihre Thätigkeit ist nicht eine peremtorische, sondern eine therapeutische, und dieß bringt den Theologen mit dem Arzte in Verbindung, besonders auf dem Gebiete der Pastoraltheologie.

---

[5] „Es giebt ein Papst- und Pfaffenthum der Gelehrsamkeit und Wissenschaft, eine fanatische Tyrannei der Wissenden. Ihr Motto ist: Fiat scientia et pereat mundus.“ Lücke a. a. O. S. 10.

[6] Schleiermacher, über Universitäten S. 72 ff. S. 75: „Jene drei Facultäten (außer der Philosophie) haben ihre Einheit nicht in der Erkenntniß unmittelbar, sondern in einem äußern Geschäft, und verbinden, was zu diesem erfordert wird, aus den verschiedenen Disciplinen.“ Vgl. Herbart, phil. Encyklopädie Cap. 2 (vom Menschen in seiner Gebundenheit an die Natur, den Staat und die Kirche, woraus dem Verfasser die drei Facultäten resultiren).

[7] Schleiermacher a. a. O. S. 78. Vgl. Kant, über den Streit der Facultäten.

[8] Tertullian hat die Theologie mit vieler Juristerei beschwert und Grotius in der Versöhnungslehre sie in die Strafpolizei herabgezogen. (Dieß unbeschadet der Verdienste beider Männer.) Auch die moderne Orthodoxie leidet an juristischem Formalismus.

Bei der innigen Verbindung von Leib und Seele greift die Seelenpflege auch in die leibliche ein. Am Krankenbette begegnen sich der Arzt und der Geistliche nicht nur äußerlich, sondern auch in den innersten Tiefen menschlicher Heilsbedürftigkeit (medicina clerica). Dieselben sittlichen und gemüthlichen Eigenschaften, die an den Arzt zu stellen sind, sind in vieler Beziehung an den Geistlichen zu stellen, und umgekehrt. Die Humanität ist hier (noch abgesehen vom specifisch Christlichen) das verknüpfende Band. Im Wirkungskreise des Arztes und des Geistlichen tritt die individualisirende Behandlung noch entschiedener hervor als beim Juristen; die persönlichen Berührungen, in die sie mit den Objecten ihrer Thätigkeit kommen, sind mannigfaltiger, unbestimmbarer und fließender. So hat also der Theologe Eigenschaften in sich zu vereinigen, die wir sowohl beim Juristen als beim Mediciner voraussetzen. Mit Ersterem muß er gemein haben den historischen Sinn, den Sinn, für eine geschichtlich geordnete Gemeinschaft auf eine gesetzmäßige Weise thätig zu sein, und die Rednergabe (obwohl nach einer andern Richtung hin); mit dem Arzt muß er theilen den Sinn für individuelle Lebensgestaltung, für die Geheimnisse des psychischen Lebens, den beobachtenden Blick, den feinen Tact in der persönlichen Behandlung, sowie endlich den Trieb, zu heilen und die ungesunden Zustände in gesunde zu verwandeln. — In älterer Zeit hat die Theologie die beiden andern Facultäten in sich geschlossen und in ihrem mütterlichen Leibe sie genährt; und wenn später die Trennung nur zu gegenseitigem Vortheil geschehen ist, so dürfen doch die fortdauernden Beziehungen auf einander nicht außer Acht gelassen werden. Daß diese Beziehungen schon während des Studiums erkannt und theilweise verwirklicht werden, gehört auch mit zu den Vortheilen des Universitätsstudiums (im Gegensatz zu bloßen Specialschulen). Der Theologe kann vom Juristen, vom Mediciner lernen, und Einer kann dem Andern von dem Seinigen abgeben für Wissenschaft und künftigen Beruf.

§. 23.

Die Theologie als Kunsttheorie.

Die Beziehung auf ein positiv gegebenes Lebensgebiet erfordert aber nicht nur eine Summe von Kenntnissen, sondern eben so sehr ein hohes Maß von praktischer Tüchtigkeit; daher die Theologie nicht einseitig als speculative oder historische Wissenschaft, sondern eben so sehr als praktische Disciplin oder Kunsttheorie aufzufassen ist.

Darauf hat Pelt (Encykl. §. 3) mit Recht hingewiesen; denn „nicht waltet in der Theologie, wie in der Philosophie, das allgemeine Interesse des Gedankens vor; nicht das Bewußtsein von der Wahrheit, abgesehen von aller Anwendung, soll gewonnen werden [1]; vielmehr herrscht die Absicht

---

[1] Fichte verlangte indessen von der Universität überhaupt, daß sie nicht ein bloßes Wissen in den Schülern fortpflanze, sondern zu einer Kunstschule des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs werden solle. Vgl. dessen Leben von J. H. Fichte. Th. I. S. 522.

vor, daß die Kirche vermöge jenes Bewußtseins ihrer Vollendung näher geführt werde" (ebend. S. 34); — das Wort **Kunst** (*τέχνη*) im allgemeinsten Sinne genommen, vom Können, von einem freien Handeln nach bewußten Principien.

§. 24.

Die Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung.

Da die christliche Theologie als Inbegriff der auf die christliche Religion und Kirche Bezug habenden positiven Kenntnisse und Fertigkeiten nur durch das Dasein einer solchen Religion und Kirche bedingt ist, so läßt sich auch ihr wissenschaftlicher Charakter nur aus der jedesmaligen Gestaltung des Christenthums begreifen.

Vgl. Schleiermacher §. 4. — Man geht sicher irre, wenn man die Theologie von der Etymologie des Worts aus construiren will. Sie ist allerdings in ihrer höchsten Bedeutung Gottesgelahrtheit, Lehre von Gott und göttlichen Dingen; und ohne diesen Gesichtspunkt im Auge zu behalten, wird sie ein todtes Aggregat von den verschiedenartigsten Kenntnissen. Aber eben diese gehören nun einmal mit zum Leibe der Theologie, ohne den sich auch ihr eigenthümlicher, durch jede Zeit wieder anders bedingter Geist nicht darstellen kann. Wer auf dem Wege des bloßen Speculirens über Gott ein „Theologe" werden wollte, würde sich in seinen Erwartungen bald getäuscht fühlen. Vielmehr hat sich der Theologe zunächst mit sehr menschlichen Dingen (Grammatik, Historie u. s. w.) zu befassen, wie sie durch die geschichtliche Entwicklung nothwendig geworden sind. Mitten in die Gegenwart hineingestellt, begreift der angehende Theologe den Complex derselben nicht, ohne eine vorläufige Kenntniß von der Geschichte seiner Wissenschaft.

Das Wort „Theologie" ging aus dem heidnischen Sprachgebrauch in den christlichen über. Theologen hießen bei den Alten die, welche über das Wesen und die Geschichte der Götter Auskunft zu geben wußten. Pherecydes der Syrer (Olymp. 45—49; 600 vor Chr.) und Epimenides von Creta (Olymp. 64—68), ein Zeitgenosse des Pythagoras, hießen Theologen[1]. — In der ersten christlichen Zeit verstand man unter Theologie die Lehre von der Gottheit des Logos und die Trinitätslehre. Demnach wurden Johannes der Apostel (in der Ueberschrift zur Apokalypse) und Gregor von Nazianz Theologen genannt. Erst im Mittelalter wurde unter Theologia christiana der ganze Complex der christlichen Lehre verstanden, obwohl auch hier noch das Wort (z. B. von Abälard) vorzugsweise von der Trinitätslehre gefaßt ward. Drehte sich doch eben die Theologie der Scholastiker

---

[1] Cic. de nat. deor. III, 21. Ernesti, clavis zu d. St. Plutarch. de defectu oracul. XIV, p. 323 ed. Hutten. Platon. Polit. lib. II. Arist. Metaph. X, 6. Diodor. Sicul. V, 80. Stephani thesaur. lingu. gr. u. d. W. Pollux Onomast. I, 19. 20. Die Priester der Alten hießen *ἱερεῖς, νεωκόροι, ζάκοροι, προφῆται, ὑποφῆται, θῦται, τελεσταί, ἱερουργοί, καθαρταί, μάντεις, θεομάντεις, χρησμῳδοί, χρησμολόγοι, χρησμοδόται, παναγεῖς, πυρφόροι, ὑπηρέται, θεουργοί, θυηπόλοι.* Ibid. 14.

großentheils um die speculative Darlegung des göttlichen Wesens und seiner Eigenschaften. Die Mystiker dagegen, an deren Sprachgebrauch Luther, auch Spener und Francke sich anschlossen, verstanden unter Theologie das lebenskräftige Eindringen in das Wesen der Religion selbst, die Selbstvertiefung der Gemüths in Gott, daher der Titel des Büchleins: Von der deutschen Theologie, und der Ausspruch: Oratio, meditatio, tentatio faciunt Theologum. — Der heutige Sprachgebrauch, wonach die Theologie jene Gesammtheit von Kenntnissen und Fertigkeiten, die auf das Leben der Kirche Bezug haben, bezeichnet, konnte erst entstehen, als die bestimmtere Gliederung der Fächer eingetreten war. Für die Sache selbst hatte man aber schon von der früheren Zeit an Benennungen. Die wissenschaftliche Behandlung der Religion oder vielmehr ihrer Dogmen nannte man θεολογικὴ πραγματεία, σύνταγμα πίστεως, institutio divina, doctrina christiana (Augustin) u. s. w.[2]. Man unterschied πίστις und γνῶσις (ἐπιστήμη). Unter letzterer verstand man die speculative Auffassung der Glaubenslehren, und unterschied zwischen der wahren und falschen Gnosis[3]. Es bildeten sich theologische Schulen. In Alexandrien herrschte die speculative, in Antiochien die grammatische Richtung vor. Verschiedenes trieb zu wissenschaftlicher Gestaltung der Theologie hin: 1) das apologetische Interesse — man war genöthigt, die Angriffe der Gelehrten und Philosophen mit gleichen Waffen zurückzutreiben (Justin der Märtyrer u. A., Clemens und Origenes, Minucius Felix, Tertullian); 2) das polemische, nachdem in der Kirche selbst die verschiedenen Richtungen zu Lehrstreitigkeiten hingeführt und Häresien sich gebildet hatten. Auf den Concilien wurde vom 4. Jahrhundert an die Glaubenslehre festgestellt und der Stoff gegeben und bereitet, aus welchem die spätere Zeit das kirchliche Lehrgebäude aufführte (Athanasius, Basilius d. Gr., Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz im Morgenlande; Augustin im Abendlande). Blieb auch der Inhalt der Lehre der christliche, so übte doch von je die vom heidnischen Boden herübergepflanzte Philosophie (Platonismus, Aristotelismus) Einfluß auf die Gestaltung der christlichen Dogmen. Auch innerhalb der rechtgläubigen katholischen Kirche machten sich verschiedene Geistesrichtungen geltend, von welchen die eine mehr am Ueberlieferten festhielt und an dem einfachen bildlichen Ausdrucke sich begnügte, während die andere den überlieferten und in ein Ganzes zusammengestellten Lehrstoff (Isidor von Sevilla und Johannes von Damask im 7. und 8. Jahrhundert) geistig zu durchdringen suchte, vermöge einer speculativen Auffassung und dialektischen Behandlung der Dogmen. Das Streben, Theologie und Philosophie, Glauben und Wissen, Positives und Selbstgedachtes, Offenbarung und Vernunft in's Gleichgewicht zu setzen, gab sich vornehmlich in der Scholastik zu erkennen, nach verschiedenen Seiten hin (Scotus Erigena im 9. Jahrh., Abälard und Anselm im 11. Jahrh.). Aber immer mehr wurde die Philosophie von der einmal festgestellten Kirchenlehre abhängig und nur unter dem auf Selbstüberredung beruhenden Scheine eines selbstständigen Verfahrens vertrat sie den Dienst der Magd im Hause der gestrengen Herrin. Aber auch die Herrin, die Theologie, kam zu keiner Freiheit und trug die Fesseln einer von außen ihr aufgedrungenen Dialektik. Aristoteles beherrschte die Bibel. Exegetische und Geschichtsstudien,

---

[2] Semler, Einl. zu Baumgartens Glaubenslehre I. S. 110 ff.

[3] S. m. Lehrbuch der Dogmengeschichte S. 72 (4. Aufl.).

früher gepflegt, traten gegen die systematisirende Thätigkeit zurück (von Peter dem Lombarden bis auf Thomas von Aquino im 12. und 13. Jahrh.). Nachdem diese aber endlich in unerträgliche Disputirsucht, der Dogmatismus in Skepticismus ausgeartet waren, während die Mystiker (vorzüglich im 14. Jahrh.) von innen heraus eine Wiedergeburt des christlichen Lebens und Denkens vorbereiteten, traten mit dem sogenannten Humanismus (im 15. Jahrh.) Philologie, Kritik und Geschichte wieder in den Vordergrund, und die exegetischen Studien blühten unmittelbar vor der Reformation wieder auf (Laur. Valla, Reuchlin und Erasmus). Durch den Protestantismus des 16. Jahrhunderts (Luther, Zwingli, Calvin), welcher die Schrift als die einzig sichere Norm des Glaubens aufstellte und Alles auf sie basirte, mußte auch die Theologie sich verjüngen. Das Bibelstudium gewann an Umfang und Selbstständigkeit und wurde die breite Unterlage des protestantischen Lehrbegriffs. Diesen bildeten die Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts (Lutheraner und Reformirte) mit großer Gründlichkeit, aber nicht frei von scholastischem Wesen und polemischer Härte und Einseitigkeit, weiter aus, bis sowohl von der Wissenschaft (Calixt) als besonders vom praktischen Leben aus (Spener und der Pietismus) wieder zur Einfachheit des biblischen Glaubens zurückgelenkt und auf die eigentlich religiösen Bedürfnisse (im Gegensatz gegen todte Orthodoxie) hingewiesen wurde. Dem Pietismus trat, als er sein Salz zu verlieren anfing, mit Anfang des 18. Jahrhunderts die Philosophie polemisch zur Seite; der Wolfianismus (voran waren Cartesius und Leibnitz gegangen) brachte einen neuen (mathematisch-demonstrativen) Formalismus in die Theologie und machte (wenngleich noch in orthodoxer Verhüllung) dem Rationalismus Bahn, der durch die kritische Richtung Semlers u. A. (in der zweiten Hälfte des 18. Jahrh.) immer mehr Nahrung erhielt. Die Dogmatik ward immer dünner an Umfang und unentschiedner in ihrer Haltung, während die exegetische Theologie (seit Ernesti) und die historische (seit Mosheim) sich zu größerer Selbstständigkeit emporarbeiteten. Mächtige Umgestaltungen auf den übrigen Lebensgebieten (das Erwachen der deutschen Literatur [Lessing], die neuere Pädagogik, der Philanthropismus) wirkten bald anregend und aufklärend, bald verflachend und verweltlichend auf das kirchliche Leben. Mit den Wolfenbüttelschen Fragmenten war nicht nur die Kirchenlehre, sondern die geschichtliche Grundlage des Christenthums bedroht. Die Apologetik benahm sich verlegen und ließ ein Vorwerk um das andere sich abnöthigen. Da trat Kant auf und steckte der Vernunft die Grenzen ab, innerhalb welcher eine auf die Erkenntniß des Uebersinnlichen verzichtende, auf die autonomische Moral des kategorischen Imperativs sich beschränkende Religion mit ihren praktischen Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sich einstweilen zu begnügen hatte, bis der speculative Drang der deutschen Philosophie (in Fichte, Schelling, Hegel) das wieder zu ihrer eigentlichen Aufgabe machte, was Andere, wie Jacobi, dem Gefühlsglauben reservirten. Schleiermacher suchte die Theologie eben so sehr von der Philosophie der Schule zu trennen, als er mit philosophischem Geiste ihre sämmtlichen Gebiete durchdrang und auf den innersten Kern und Lebensquell derselben hinwies. Und seither ist es Aufgabe der neuern Theologie geblieben, ihr eignes Wesen vor Allem aus ihrer Geschichte zu begreifen und über ihre Stellung zur Gegenwart sich klar zu werden. Es fehlt aber auch nicht an Solchen, welche, die ganze historische Entwicklung der Theologie ignorirend, Alles wieder von vorn an-

fangen zu müssen glauben, während Andere die Theologie des 17. Jahrh. (noch lieber als die des 16.) wieder heraufbeschwören möchten[4].

§. 25.

Verhältniß der Theologie zu den Vorbereitungwissenschaften (Propädeutik).

Wie jede positive Wissenschaft, so setzt auch die Theologie eine streng wissenschaftliche Schulbildung voraus, indem sie die reinen Wissenschaften theils als Vorkenntnisse verlangt, theils dieselben fortwährend als Hülfswissenschaften benutzt.

Man kann mit Bertholdt Vorkenntnisse (Propädeutik) und Hülfswissenschaften (Boethetik) unterscheiden. Erstere befähigen einen Jeden erst zum Facultätsstudium und bedingen die Maturität; letztere dienen überdieß speciell dem theologischen Studium. Manches ist vorbereitende und Hülfswissenschaft zugleich, z. B. das Lateinische, das Griechische, die Geschichte, während das Hebräische (auch da, wo es auf Gymnasien getrieben wird) doch eigentlich nur um der Theologie willen seine Stelle unter den reinen Schulwissenschaften hat. Wir betrachten es darum (wie die biblische Philologie überhaupt) erst bei den Hülfswissenschaften, von denen erst innerhalb des Kreises der eigentlichen theologischen Disciplinen die Rede sein wird.

§. 26.

In ihrer Anwendbarkeit auf die Theologie behaupten unter den reinen Wissenschaften die Sprach- und Geschichtsstudien den ersten, die mathematischen und Naturwissenschaften den zweiten Rang, sowohl in formeller, als in materieller Hinsicht. Daher sagen wir: die classisch-humanistische Bildung ist und bleibt die einzig sichere Grundlage einer gesunden, christlich-protestantischen Theologie.

„Wie der, der ein Land in seiner Jugend verläßt, überschaue der aus der Schule Wegziehende noch einmal den Weg seiner Schulwissenschaften“[1].

---

[4] Wir haben bei dem geschichtlichen Ueberblick des Neuern allerdings vor Allem die deutsche Theologie im Auge gehabt und vorzugsweise die protestantische. Die katholische Theologie hat, wo sie lebendig war, dieselben Phasen durchgemacht, besonders in Deutschland; was in andern Ländern (protestantischer und katholischer Seits) als theologische Wissenschaft (nur von dieser, nicht vom kirchlich-praktischen Leben ist hier die Rede) sich einen Namen gemacht hat, hängt mit der Entwicklung in Deutschland mehr oder weniger zusammen. In neuerer Zeit ist es freilich anders geworden. Die Kämpfe der deutschen Theologie haben sich je länger je mehr auch dem Auslande mitgetheilt, und namentlich hat auch die liberale und selbst die negative Richtung ihre Vertreter in England, Frankreich, Holland gefunden. Vgl. u. A. in Beziehung auf England (die Essayisten und die Anhänger Colenso's) die Schrift von Mackay, the Tubingen School and its Antecedents of the History and present condition of modern Theology. London 1863.

[1] Herder, Anwendung dreier akademischer Lehrjahre (Werke zur Rel. und

Abgesehen nun von der Philosophie (vgl. §. 28) zerfällt uns die Masse des übrigen (empirischen) Wissens in zwei große Hauptgebiete, deren eins die Körperwelt im Raume, das andere die Geisterwelt oder die sittliche, wie sie sich in der Zeit entwickelt, uns darstellt. Zum ersten Gebiete rechnen wir die Naturwissenschaften in ihrem ganzen Umfange, mit der Mathematik, die ihre formelle Seite ist; zu dem letztern die Geschichte und ihre formelle Vermittlung, ihr Organ, die Sprache[2]. Während nun unter den positiven (Berufs-) Wissenschaften die Heilkunde auf dem Naturgebiete ruht, ruhen Rechtswissenschaft und Theologie auf dem ethisch-historischen Grunde (vgl. §. 22). Ohne den pädagogischen Streit über Humanismus und Realismus von hier aus schlichten zu wollen[3], können wir unbedenklich sagen, daß die classisch-humanistische Bildung[4], die auch dem Mediciner zu gute kommt, doch vorzüglich dem Juristen und Theologen eigne.

Durchgehen wir die Vorbereitungswissenschaften im Einzelnen, so tritt in die erste Linie

das Sprachstudium (die Philologie). Dieses hat, noch abgesehen von allem materiellen Nutzen, seine hohe Bedeutung für die formale Bildung

---

Theol. X. S. 164). — Ueber diesen ganzen Abschnitt vgl. den 1. Band von Nösselts Anweisung (Niemeyers Ausg. 1808. 8.), wobei jedoch Manches nach dem jetzigen Standpunkt der Wissenschaft zu modificiren ist.

[2] Die Franzosen nennen „sciences" die sog. exacten Wissenschaften, Philologie und Geschichte dagegen begreifen sie unter „lettres"; eine Unterscheidung, die ihren guten Grund hat, wenn auch die Benennung irreleitend ist und auf einer allzu realistischen Ansicht von der Wissenschaft ruht. Dabei versteht sich von selbst, daß bei dem organischen Zusammenhange alles Wissens es Uebergänge von dem einen Gebiet in das andere giebt, und darum eine absolute Trennung sich nicht durchführen läßt. So fällt die Geographie (als physische und mathematische) der Naturseite zu, wie sie denn auch mit einigen Zweigen der Naturwissenschaft (Geologie) auf's Innigste verflochten ist; aber sie bildet zugleich den Boden der Geschichte und hängt mit der Ethnographie und Statistik zusammen. So sind auch die ersten Bedingungen der Sprache Naturbedingungen und man könnte die Lautlehre auf die Physiologie zurückführen. (Hat doch auch J. Grimm auf die geheimnißvollen Gesetze hingewiesen, unter denen unsere Sprachwerkzeuge stehen und welche zu zeigen Aufgabe der Naturwissenschaft ist. Vgl. Vorr. zum deutschen Wörterb. S. III.) Die Geschichte wiederum hat ihre mathematische Seite in der Chronologie u. s. w. Auch verlieren sich die ersten Anfänge derselben (Fragen über die Urwelt) ganz in die naturhistorische Forschung. Und wiederum kann die neueste Geschichte nicht begriffen werden, ohne den Umschwung der Naturwissenschaften und dessen Einfluß auf die Bildung zu würdigen.

[3] Vgl. F. J. Niethammer, der Streit des Philanthropismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit. Jena 1808. A. Rauchenstein, Bemerkungen über den Werth der Alterthumsstudien. Aarau 1825. F. Thiersch, über gelehrte Schulen, mit besonderer Rücksicht auf Baiern. Stuttg. 1826. 2 Bde. A. W. Rehberg, sämmtl. Schriften (Hannov. 1828) I. S. 238 ff. F. W. Klumpp, die gelehrten Schulen nach den Grundsätzen des wahren Humanismus und den Anforderungen der Zeit. Stuttg. 1829. L. Usteri, Rede, gehalten am Schulfeste 1829. Bern 1830.

[4] „Humanität hat zwar bei den alten römischen Schriftstellern einen viel weitern Umfang und begreift alle Arten von Wissenschaften, die zur Bildung des Menschen dienen. S. die Stelle in Gellii noctt. Att. XIII, 15. u. J. A. Ernesti, prol. de finibus humaniorum studiorum regendis. Lips. 1738. 4. Weil aber ihre Kenntniß bei den Römern aus und durch die Lesung guter Schriftsteller eigentlich erlangt, auch in neuern Zeiten eben dadurch die gesammte Gelehrsamkeit wiederhergestellt und in Gang gebracht wurde: so ist dadurch der enge Begriff entstanden, in welchem man jetzt Humanität und Humaniora nimmt." Nösselt a. a. O. I. S. 106.

des Geistes. Auf der Kraft des Wortes ruht ja die ganze Lehrthätigkeit. Darum ist schon das Studium der Muttersprache von Wichtigkeit. Aber das geistig Bildende der Sprache tritt erst für den hervor, der mehrere Sprachen unter sich vergleicht; daß namentlich die vorzugsweise sogenannten alten Sprachen (das Griechische und Lateinische) durch die Bestimmtheit und den Reichthum ihrer Formen diesen Dienst leisten, ist unter den Sachverständigen ausgemacht. Die classische Ausdrucksweise wirkt reinigend und stärkend auf die Muttersprache zurück[5], und darum ist es auch nöthig, daß die classischen Vorbilder selbst es seien und nicht etwa spätere kirchliche Schriftsteller, an denen der Sinn für Sprache sich bilden und der Geist innerlich erstarken soll. Nur Einseitigkeit kann hierin Gefahr für das Christenthum erblicken[6]. Nun aber tritt für den Theologen zu dem formal bilden-

---

[5] Vgl. was §. 19 über lateinischen Vortrag gesagt ist. — Den formalen wie den instrumentalen Nutzen der Sprachen faßt u. A. Luther trefflich zusammen in Folgendem: „So lieb uns das Evangelium ist, so hart lasset uns über den Sprachen halten.... Und lasset uns das gesagt sein, daß wir das Evangelium nicht wohl erhalten ohne die Sprachen. Die Sprachen sind die Scheide, darin dieß Messer des Geistes steckt. Sie sind der Schrein, darin man dies Kleinod trägt. Ja, wo wir's versehen, daß wir, da Gott vor sei, die Sprachen fahren lassen, werden wir nicht allein das Evangelium verlieren, sondern wird auch endlich dahin gerathen, daß wir weder lateinisch noch deutsch reden oder schreiben können. Da laßt uns das elende, gräuliche Exempel zur Beweisung nehmen in den hohen Schulen und Klöstern, darin man nicht allein das Evangelium verlernt, sondern auch lateinische und deutsche Sprache verderbt hat, daß die elenden Leute schier zu lauter Bestien worden sind, weder deutsch noch lateinisch recht reden oder schreiben können, und beinahe auch die natürliche Vernunft verloren haben." — „Wo die Sprachen sind, da geht es frisch und stark, und wird die Schrift durchtrieben, und findet sich der Glaube immer neu durch andere und aber andere Worte und Werke." (S. die Schrift: An die Rathsherren aller Städte Deutschlands, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen. Walchs Ausg. X. S. 538 ff.) Aehnliche Stellen von Zwingli in Usteri's und Vögeli's Ausg. von dess. Werken (Zürich 1819. 20) II. S. 255 ff. 268 ff.

[6] Schon die Kirchenlehrer machten sich Scrupel, wie weit das Lesen heidnischer Schriftsteller dem Christen Nutzen oder Gefahr bringen könne; vgl. den berühmten Traum des Hieronymus (ep. XXII. ad Eustochium, mitgetheilt in Schröckhs Kirchengesch. VII. S. 35 ff.). Vgl. die Rede des Basilius *Πρὸς τοὺς νέους, ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων* (einzeln herausgeg. von Sturz, Gera 1791; deutsch von F. G. Uhlemann in Illgen's hist.-theol. Ztschrft. Abth. 2. S. 88 ff. u. von F. A. Nüßlin, Manh. 1830). — Die Mönche zur Zeit der Reformation sagten, alles Griechische sei Ketzerei. Aber auch bei den reformatorisch Gesinnten regten sich Zweifel, ob das heidnische Alterthum dem christlichen Theologen die zuträgliche Kost biete? s. den Brief des Felix Myconius an Zwingli (Opp. VII, 1. S. 258). Und so ist auch noch in neuester Zeit über den Werth der classischen Studien vielfach gestritten worden. Vgl. C. Eyth, Classiker und Bibel in den niedern Gelehrtenschulen. Basel 1838. 8. Dagegen: K. Hirzel, die Classiker in den niedern Gelehrtenschulen. Stuttg. 1838. In näherer Beziehung auf die Theologie: *C. H. Stirm, de classicis, quos dicunt, scriptoribus in usum theol. christ. legendis, in den Studien der würtemb. Geistlichkeit. Stuttg. 1838. X. Bd. 2. Heft. L. Bauer, über die Classiker und deren Einfluß auf den Geistlichen; ebend. II, 1. S. 127 ff. J. G. Krabinger, die class. Studien und ihre Gegner. Münch. 1853. K. L. Hundeshagen, über die Natur und die geschichtliche Entwickelung der Humanitätsidee in ihrem Verhältniß zu Kirche und Staat. Festrede. Berlin 1853. J. E. Erdmann, über das Heidnische im Christenthum. Berlin 1854. S. Hirsch, Humanität als Religion in Vorträgen. Trier 1854. J. G. Müller, über das Verhältniß der Classiker zum Heidenthum (in Gelzers prot. Monatsbl. 1856). E. Voigtherr, der Humanismus. Synodalrede. Glogau 1857. F. C. Kirchhoff, über die christliche Humanität. Rede. Altona 1859. Georg Voigt, die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus. Berlin 1859.

den Werthe der Sprachen, und der alten insbesondere, noch der instrumentale, praktische Nutzen hinzu, über den am wenigsten zu sagen ist, da er auf der Hand liegt.

Schon das Studium der alten Sprachen selbst führt auf das Studium der Geschichte[7], wie denn die neuere Philologie Linguistisches und Historisches zu einem Ganzen nothwendig vereinigt. Für den Theologen ist es durchaus nothwendig, eine reine Anschauung von der alten Welt zu gewinnen, wäre es auch nur, um das Christenthum im Gegensatz zu ihr zu begreifen[8]. Aber auch in die der heidnischen entgegengesetzte biblische und christliche Vorstellungsweise wird sich nur der versetzen können, der den Geist des Alterthums erfaßt hat. Nicht allein die Geschichte der Griechen und Römer, sondern ebenso die der orientalischen Völker (und zwar diese in ihrer speciellern Beziehung zur Bibel) muß vorausgesetzt werden. Ebenso die Geschichte des Mittelalters und der neuern Zeit, ohne welche die Kirchengeschichte unverständlich bleibt. Uebrigens hat auch die Geschichte und die Beschäftigung mit ihr nicht nur einen materiellen Nutzen, indem sie mit dem Stoffe bekannt macht, sondern auch in ihr ist das Formelle, Bildende, nicht außer Acht zu lassen, die Schärfung des historischen Sinnes. Aber eben darum soll die Geschichte nicht einseitig als Völker- und Staatengeschichte, sondern nach Iselins und Herders Vorgange als Geschichte der Menschheit gefaßt und so auch vorzüglich die Bildungsgeschichte des menschlichen Geistes als die innere Seite derselben hervorgehoben werden.

Bilden nun Sprach- und Geschichtsstudien den eigentlichen Boden des theologischen Studiums, so sind auch Mathematik und Naturwissenschaften nicht ohne Bedeutung für dasselbe. Der formale Werth der Mathematik ist unbestritten. An ihr übt sich die demonstrative Kraft des Geistes[9]; sie wird auch eine praktische Logik genannt, wie die Sprachwissenschaft. Nur ist ihr Werth (in philosophischer Beziehung) überschätzt worden. Eine mathematische Denkweise in der Theologie befriedigt so wenig als eine juridische. Die Mathematik hat es mit meßbaren und berechenbaren Größen (Form und Zahl) zu thun, während das Unendliche der Idee nicht in ihre Kreise und Gleichungen eingeht, sondern nur auf dem freien Wege einer schöpferischen Gedankenbildung zu Stande kommt. Jene wunderbare Durchdringung des geistigen und gemüthlichen Lebens, jene Mannigfaltigkeit der Gedankenschat-

---

[7] F. Schiller, was heißt und zu welchem Ende studirt man Universalgeschichte? (in dessen kl. pros. Schriften). J. G. Müller, Briefe über das Studium der Wissenschaften, besonders der Geschichte. Zürich 1817. C. B. Rühs, Entwurf einer Propädeutik des historischen Studiums. Berlin 1811. *W. Humboldt, über die Aufgabe des Geschichtschreibers, in dessen gesammelten Werken. 1841. I.

[8] „Das Christenthum ist gewiß berufen, die Welt zu überwinden, auch die heidnische Welt, also auch das, was in uns von vorchristlicher Bildung ist. Aber diese Ueberwindung soll keine Ausweisung sein, als wären es dämonische Kräfte, welche ausgetrieben werden müßten, um dem göttlichen Geiste Platz zu machen. Wenn wir in den hinter uns liegenden Entwicklungsstufen der Menschengeschichte den großen Zusammenhang erkannt haben, so können wir als letzte Aufgabe keine andere erkennen, als die, den Gegensatz jener geistigen Mächte, welche wir die beiden Hauptfactoren der Culturgeschichte nennen können, Hellenismus und Christenthum, in uns zu versöhnen.“ Curtius, in Gelzers Monatsbl. August 1858. S. 85.

[9] „Darum,“ sagt Herder (Sophron. S. 89), „soll billig, was Pythagoras an seinen Lehrsaal schrieb: „„Niemand komme ohne Geometrie herein!““ an die Thüren der obern Classen eines Gymnasiums geschrieben werden.“

tirungen, welche sich oft auch der biegsamsten und gewandtesten Sprache entziehen, läßt sich unmöglich in eine Formel wie $a+b$ einzwängen, und nicht selten wird das, was volle Wahrheit hat, wenn es schwebend gefaßt wird, zur Unwahrheit, sobald man es verfestigen und in den Kreis einer zwar scharfsinnig combinirenden, aber ideenleeren, geistlosen Verständigkeit hineinbannen will. Viele Mißverständnisse sind auf diesem Wege veranlaßt worden [10]. Es ist eine besonders bei gebildeten Laien beliebte Vorstellung, daß die Astronomie zur Theologie in einem engen Verwandtschaftsverhältniß stehe, weil beide den Himmel zu ihrem Element haben. Aber der astronomische Himmel ist nicht der theologische und auch im unendlichen Raume „wohnt das Erhabene nicht", das wir in der sittlich-religiösen Welt suchen; denn nicht alle Sternbeweise führen zum Stern der Weisen. So bekannte Lalande, daß er den ganzen Himmelsraum durchmessen und Gott nicht darin gefunden habe. Gleichwohl wird die Kenntniß des gestirnten Himmels den Theologen eben so gut wie jeden Gebildeten zieren, und in dem Symbol der Urania mögen sich beide sonst divergirende Wissenschaften in poetischer Verklärung begegnen. Näher indessen als die Astronomie in ihrer Besonderheit liegen dem Theologen die Naturwissenschaften in ihrem ganzen Umfange. Wir denken hier zuletzt an den zufälligen empirischen Nutzen, den einige Naturkenntniß dem Landprediger gewährt; auch nicht zuerst an die Nothwendigkeit der biblischen Naturkunde (Physica sacra) für die Exegese, und noch weniger an den physikotheologischen Beweis für das Dasein Gottes und an die sogenannte Teleologie [11], sondern an den großen Zusammenhang der Natur und des Geistes überhaupt [12]. Wir gehen

---

[10] „Ein großer Theil dessen", sagt Göthe, „was man gewöhnlich Aberglauben nennt, ist aus einer falschen Anwendung der Mathematik entstanden." Farbenl. II. S. 158. — Man denke z. B. an die mathematischen Figuren, womit Gerbert (Silvester II.) die Lehre von der Brotverwandlung im Abendmahl anschaulich machen wollte. — Wie nicht nur Franz Baader, sondern selbst Hegel sich eine Zeit lang in Beziehung auf die Trinitätslehre mit Dreiecken und Vierecken abquälte, darüber s. Rosenkranz in Hegels Leben S. 101—102. „Die Mathematik," sagt Bengel, „giebt in gewissen Stücken eine gute Beihülfe, aber in solchen Wahrheiten, die ihrem Forum ganz fremd sind, verliert man durch sie die Auffassungskraft. Indem man lauter bestimmte Vorstellungen haben will, verliert man die lebendigen. Zu den verschiedenen Vorstellungen giebt es verschiedene Organe; mit den Augen kann man nicht hören, mit den Ohren nicht sehen u. s. w." Burk, Leben Bengels S. 71. Vgl. auch die Stelle aus Melanchthon (unten §. 81, 10).

[11] Die teleologischen Werke von Paley, Sander, Bonnet, Reimarus, Brougham und die sogenannten Bridgewaterbücher enthalten indessen viel Bildendes. Weit darüber hinaus vollends Humboldts Kosmos. — „Es ist nicht recht," sagt Bengel a. a. O., „daß man die Physik so versäumt und so einen Staat von seiner sublimen, metaphysischen Kenntniß des Universums macht. Es war freilich auch schon bei den Alten so, daß ihnen die allgemeinen Begriffe der Philosophie zum Deckmantel ihrer Unwissenheit in den Specialibus dienen mußten." Und vollends in unsrer Zeit ist es unverantwortlich, wie sehr von einigen Theologen die Naturwissenschaften vernachlässigt werden. Nur um so unverschämter und ungestrafter darf dann, solcher Unwissenheit gegenüber, der Unglaube auf die Fortschritte der Naturwissenschaften sich berufen. Aber freilich nur etwas hineinpfuschen und mit halben Kenntnissen den Kampf aufnehmen, wenn auch in wohlgemeintem apologetischen Interesse, kann auch mehr schaden, als nützen. Und woher endlich zu allem die Zeit nehmen?

[12] Vgl. H. Davy, letzte Tage eines Naturforschers, verdeutscht von Martius.

dabei vom Menschen aus. Die Anthropologie umfaßt Physiologie und Psychologie zugleich, und so setzt auch die Philosophie des Geistes überhaupt eine Grundlage natürlicher Bedingungen voraus. Dieß ist nicht im Sinne des Materialismus zu verstehen, wohl aber im Gegensatz gegen einen falschen, rein um alle Natur sich nicht kümmernden Spiritualismus. Dieser ist ein eben so gefährlicher Feind als der Materialismus, und schon als Gegengewicht gegen ihn hat die Beschäftigung mit Naturwissenschaften ihre praktische Bedeutung. Dazu kommt, daß, während früher diese Wissenschaften als eine Stütze der Theologie betrachtet wurden (vom theologischen Standpunkte aus), sie in neuerer Zeit häufig dem flachen Unglauben als Aushängeschild dienen müssen, als vertrüge sich mit ihren Fortschritten weder der theistische Glaube an Gott und Unsterblichkeit, noch der bestimmtere christliche an die Wahrheiten der Bibel. Man wird hier finden, daß die, welche am wenigsten von der Sache verstehen, am meisten auf diese Forschritte sich berufen, Viele aber auch vor Gespenstern sich fürchten aus Unkenntniß der Sache [13]. Was das Verhältniß zur Bibel betrifft, so kommt es vor Allem darauf an, ihre Stellung zu den Naturwissenschaften zu begreifen (was in die Apologetik gehört), dann aber auch in den Sachverhalt eine gründlichere Einsicht zu erlangen (dieß besonders in Beziehung auf das Urweltliche und sein Verhältniß zu der mosaischen Schöpfungsgeschichte) [14]. Endlich ist auch nicht zu verkennen, wie die Natur der Spiegel des Geistes ist und welche reichhaltige Symbolik sie verhüllt. Die neuere Sprache ruht großentheils auf dem Parallelismus der Natur und des Geistes, und je lebendiger und bezeichnender sie ist, desto mehr erweist sie sich als geschöpft aus der geheimnißvollen Tiefe des Naturlebens. Die Mystik hat freilich oft auch auf ungehörige Weise Natürliches und Geistiges zu theosophischem Gebräu vermischt (Paracelsus, J. Böhm); aber es liegt doch eine tiefe Poesie, die eben darum auch eine hohe Wahrheit ist, in dieser Wechselbeziehung beider, so daß schon der, welcher das religiöse und philosophische Sprachgebiet beherrschen will, sich dem Studium des Naturlebens nicht ganz entziehen kann [15].

Nürnb. 1833. H. C. Oersted, der Geist in der Natur. Deutsch von K. L. Kannegiesser. 4. Aufl. Leipz. 1854. Neue (Titel-) Ausg. 1858.

[13] Statt vieler ein Wort Göthe's: „Mag die geistige Cultur nur immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern wie er will — über die Hoheit und sittliche Cultur des Christenthums, wie es in dem Evangelium leuchtet, wird er nicht hinauskommen." Eckermann, Gespräche mit Göthe. 3. Th. S. 373. — Fr. Fabri, Briefe gegen den Materialismus. Stuttg. 1856. Böhner, Naturforschung und Kulturleben in ihren neuesten Ergebnissen, zur Beleuchtung der großen Frage der Gegenwart über Christenthum und Materialismus, Geist und Stoff. Hannover 1859. — Eigenthümlicher Versuch, das Buch der Bibel durch das Buch der Natur zu illustriren und das Buch der Natur durch das Buch der Bibel zu deuten, in: Zöckler, Entwurf einer systematischen Naturtheologie vom offenbarungsgläubigen Standpunkte aus. Frankf. 1859.

[14] Vgl. D. W. Buckland, Geologie und Mineralogie in Beziehung zur natürlichen Theologie. A. d. Engl. von Agassiz. Neuenb. 1839. 2 Bde. Fr. Pfaff, die Schöpfungsgeschichte. Frankf. a. M. 1855. A. N. Böhner, die freiforschende Bibeltheologie u. ihre Gegner. Zürich 1859. Das Referat von P. Kind in Chur (auf der schweiz. Predigergesellschaft 1863. u. die Verhandlungen darüber).

[15] So sucht namentlich J. P. Lange vom Standpunkte höherer Naturbetrachtung aus die Geheimnisse des Glaubens speculativ zu begreifen. Vgl. dessen phil. Dogmatik (den Abschnitt über das Wunder).

§. 27.

Verhältniß der Theologie zu den Künsten und zur allgemeinen Bildung.

Neben der wissenschaftlichen Vorbildung ist aber auch eine künstlerische zu verlangen, die Gewöhnung an eine ideale (poetische) Auffassung des Lebens überhaupt und die Uebung in freier Production, vorzüglich auf dem Gebiete der Sprache. Ueberdieß aber wird eine christlich-religiöse Vorbildung durch den schon erhaltenen Religionsunterricht vorausgesetzt.

Die künstlerische Vorbildung wird leider noch zu sehr vernachlässigt. Der Sinn für das Schöne sollte von Jugend auf mehr geweckt werden, und ein an der Poesie genährtes Gemüth ist eine eben so wichtige Bedingung für einen Theologen, als ein an Sprache, Geschichte und Mathematik [1] geübter Verstand. Besonders wird eine frühe Uebung nicht nur im schriftlichen, sondern auch im mündlichen Ausdruck und freien Vortrag von unendlichem Gewinn für den künftigen Theologen sein. Was Philologie und Geschichte in der Wissenschaft, sind die sogenannten redenden Künste (Rhetorik und Poesie) in dem Gebiete der Kunst. Sie stehen für den Theologen in erster Linie, während die bildenden Künste an die Mathematik sich anschließen. Praktische Uebung in diesen wird man vom Theologen nicht gerade verlangen; aber wie sein Sinn auch der Natur geöffnet sein soll, so darf er der Malerei, Sculptur, Architektonik gegenüber nicht stumpf bleiben. Die große Bedeutung der Kunst wird sich auf dem Gebiete der Liturgik herausstellen. Was die Astronomie für den Theologen im Wissenschaftlichen, ist die Architektonik im Künstlerischen, abgesehen von den historischen Beziehungen der Kunst zur heiligen und zur Kirchengeschichte. Besonders aber ist die Tonkunst, die zwischen den redenden und bildenden die Mitte hält und an die Poesie auf's Innigste sich anschließt, eine wahrhaft theologische Kunst, für die schon Dr. Luther sich erklärt hat [2]. Nicht die Fingerfertigkeit auf einem

---

[1] Es darf kühn behauptet werden, daß der Mangel an poetischer Auffassung, der durch eine altkluge Speculation nicht ersetzt wird, zu tausenderlei orthodoxen und heterodoxen Absurditäten geführt hat. Das Geheimniß der Herderschen Theologie und ihres erfrischenden Einflusses ruht auf dieser poetischen Ader, die leider oft bei den Gelehrtesten vermißt wird. Ueber die pädagogische Bedeutung der schönen Wissenschaften vgl. Herders Sophron. S. 32 ff. S. 80 ff.; über Ausbildung der Muttersprache ebend. S. 197 ff. Wie ungerecht der Vorwurf Staudenmaiers, Herder habe mit der Theologie nur ästhetische Kokettierie getrieben! (S. dessen Dogmatik Bd. 1.) Er war eben kein Scholastiker!

[2] Luther urtheilte, „daß nach dem Wort Gottes nichts so billig und hoch zu rühmen und zu loben, als eben die Musica, nämlich aus der Ursach, daß sie aller Bewegung des menschlichen Herzen eine Regiererin, ihr mächtig und gewaltig ist, durch welche doch oftmals die Menschen, gleich als von ihrem Herrn, regiert und überwunden werden. . . . Darum will ich jedermann und sonderlich jungen Leuten diese Kunst befohlen und sie hiermit ermahnt haben, daß sie ihnen diese köstliche, nützliche und fröhliche Creatur Gottes theuer, lieb und werth sein lassen.“ Walchs Ausg. Th. XIV. S. 407. — „Die Musica ist eine schöne, herrliche Gabe Gottes und nahe der Theologia“ (in den Tischreden).

Instrumente ist hier die Hauptsache (obwohl die Uebung auf der Orgel oder dem sie ersetzenden Clavier auch für das Verständniß des Musikalischen fördernd ist), sondern vor Allem Uebung im Gesange und Einsicht in das Wesen der Tonkunst. Ohne diese letztere bleibt ein wesentliches Element des christlichen Cultus dem Theologen ein verschlossenes Gebiet. — Da aber endlich alle Theologie sich auf die Religion bezieht, so ist von dem angehenden Theologen nicht nur ein religiöses Gefühl im Allgemeinen zu verlangen, sondern er soll schon eine religiöse Bildung von der Schule mitbringen, die wo möglich über den gewöhnlichen Confirmandenunterricht hinausgeht. Hier hängt freilich Vieles ab von dem Religionsunterricht auf höhern Gymnasien, der zwar nicht für künftige Theologen allein gegeben werden soll, aber doch sehr anregend und vorbereitend auf diese wirken kann [3]. Dazu muß aber auch die Gewöhnung des christlichen Hauses und der Eindruck der christlichen Gemeinschaft kommen, der uns aus dem Gottesdienste wird. Wie mancher treffliche Theologe, besonders der frühern Zeit, verdankte die erste innere Weihe zu seinem Berufe dem leuchtenden Vorbilde eines ausgezeichneten Predigers. Der gab ihm die erste Richtung, nicht die Schule, die nur ausbildete. Aber wo die Knaben schon die Kirche fliehen, was ist da zu erwarten?

§. 28.

Verhältniß der Theologie zur Philosophie.

F. E. Schulz, Selbstständigkeit und Abhängigkeit, oder Philosophie und Theologie in ihrem gegenseitigen Verhältniß betrachtet. Gießen 1823. K. Ph. Fischer, über den Begriff der Philosophie. Tüb. 1830. 8. Heinr. Schmid, über das Verhältniß der Theologie zur Philosophie, in der von ihm mit Fries und Schröter herausgegebenen Oppositionsschrift Bd. I. Heft 1. J. H. Fichte, über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie. Heidelb. 1836. A. Gengler, über das Verhältniß der Theologie zur Philosophie. Landshut 1826. G. A. Gabler, de vera philosophiae erga religionem christianam pietate. Berol. 1836. K. Steffensen, das menschliche Herz und die Philosophie (in Gelzers prot. Monatsbl. 1854. S. 285 ff.).

Die Philosophie soll die beständige Begleiterin der Theologie sein, ohne daß sich jedoch beide vermischen und verwirren; vielmehr bleibt einer jeden ihr eigenthümliches Gebiet. Ihre Thätigkeit besteht weder in der bloßen logischen Operation der Gedankenverknüpfung (Formalismus), noch in der Ausübung einer gelegentlichen Kritik (Raisonnement), sondern sie ist es vielmehr, die das Mannigfaltige des Stoffes zur höhern Einheit des Bewußtseins verknüpft und den ewigen Gehalt der Wahrheit in einer möglichst der Idee entsprechenden Form dem Geiste zur Anschauung bringt. Aber das kann sie nur, nachdem ihr der Stoff von Außen durch Erfahrung und Geschichte gegeben ist; und

---

[3] Vgl. m. Schrift: Bedeutung des Religionsunterrichts auf höhern Lehranstalten. Zürich 1846.

weder kann sie diesen aus eigner Macht erfinden, noch darf sie unter dem Vorgeben der Verklärung und Vergeistigung ihn vernichten und in sein Gegentheil verwandeln.

Wir nennen absichtlich die Philosophie die Begleiterin der Theologie, entgegen der Ansicht, welche meint, es lasse sich die Philosophie vor dem Studium der Theologie absolviren. Das wäre der sicherste Weg, die Philosophie den Theologen zu verleiden. Ueber den Gebrauch der Philosophie in der Theologie ist von Anfang an Streit gewesen. Schon Col. 2, 8 wird vor der falschen Philosophie gewarnt. Irenäus und Tertullian bestritten die gnostisch speculative Richtung in der Theologie, während andere Kirchenlehrer (die Apologeten, die Alexandriner, besonders Origenes) von ihr Gebrauch machten. Um die Stellung der Philosophie zur Theologie drehte sich namentlich der Streit zwischen den Scholastikern und den positiven Theologen (Abälard, Roscellin mit Bernhard von Clairvaux), und auch der unter ihnen selbst geführte philosophische Streit (Realisten und Nominalisten) hatte wieder Einfluß auf die Theologie. Der Mißbrauch der Philosophie durch die Scholastiker, das falsche sich Stützen auf Autoritäten, wodurch das Wesen der Philosophie in seinem Innersten vergiftet wurde, führte nachgerade aus dem Dogmatismus in den Skepticismus. Langte man doch bei einem Punkte an, wo man zwischen Philosophie und Theologie in der Weise scheiden zu müssen glaubte, daß etwas philosophisch wahr und theologisch unwahr sein könne, und umgekehrt. Es darf uns daher nicht wundern, wenn die Philosophie selbst wieder in Mißcredit kam und ihr die Empirie als die allein sichere Methode des Denkens entgegengesetzt wurde. (Roger Baco.) Die Reformation traf die Philosophie in ihrem Verfalle an. Sie selbst ging nicht aus einem Verlangen nach einer bessern Philosophie, sondern aus dem Verlangen nach den rechten Heilsquellen hervor, die sie im Evangelium, in der Schrift fand. Sie zeigte sich also dem, was damals Philosophie hieß, keineswegs günstig. Luther sprach sogar heftig gegen die Philosophie (des Aristoteles) und gegen die alte Frau Wettermacherin, die Vernunft. Anders Zwingli, der von der Philosophie in eigenthümlicher Weise Gebrauch machte. (Sein Verhältniß zu Picus von Mirandola.) Auch Calvin und Melanchthon zeigen in ihren dogmatischen Werken, daß ihnen philosophisches Denken nicht fremd war. Gleichwohl stützten sich in der lutherischen Kirche Viele auf Luthers Aussprüche (grandiloquentiae Lutheri) gegen die Philosophie [1]. Aber wenn man solchen Aussprüchen zu Liebe gegen die Philosophie überhaupt sein wollte, so wäre es dasselbe, als wenn man die Stelle im Justinianeischen Codex, welche de maleficis et mathematicis handelt, auf die heutigen Mathematiker anwenden wollte. In der katholischen Kirche waren die Jansenisten gegen, die Jesuiten für die Philosophie. Aber welche Philosophie war die jesuitische? In der protestantischen Kirche nach der Reformation nahm das Ansehen des Aristoteles allmälig wieder überhand, und zu Anfang des 17. Jahrhunderts vertheidigte Martini in seinem „Vernunftspiegel" den Gebrauch der Philosophie gegen

[1] Auch Bugenhagen pflegte in die Stammbücher zu schreiben: Si Christum discis, satis est, si cetera nescis, wobei er jedoch hinzusetzte: Hoc non est philosophiam et artes liberales ecclesiae et scholis necessarias contemnere, sed sine Christo nihil prodesse.

die zelotischen Magdeburger[2]. — Als Cartesius (1569—1650) auftrat, erhoben sich gegen ihn gewaltige Stimmen von Seite der Kirche aus, und in den Niederlanden kam es deßhalb zu Streitigkeiten. Der große Leibnitz (1646—1716) hieß dem Volke der „Glöbenichts", und der geistliche Eifer stimmte bei. — Spinoza stand allein, keiner Kirchengemeinde angehörend. — Die englischen Deisten[3] und französischen Encyklopädisten brachten den Namen der Philosophie in Mißcredit. Ein Philosoph hieß ein Freigeist, starker Geist. — Als nach Anfang des 18. Jahrhunderts Wolf die modificirte Leibnitz'sche Philosophie in seiner streng demonstrativen Methode vortrug, ward er von den Pietisten in Halle angefochten und (1723) von da vertrieben, 1740 wieder eingesetzt. Nun kam wenigstens die Philosophie von formeller Seite zu Ehren und die Beweise wurden als Stützen der (durch die Vernunft gemäßigten) Orthodoxie betrachtet, bis Kant (1724—1804) ihr diese Stützen entzog. Von nun an konnte die Theologie den Gang der Philosophie nicht mehr ignoriren, ohne sich selbst wissenschaftlich herunterzusetzen. Der einseitige Einfluß der Kantischen Philosophie auf die Theologie wurde zwar von Männern wie Herder mit klarem Geiste durchschaut; aber die Zeit ward gleichwohl eine rationalistische, von speculativem und tiefer religiösem Gehalt entleerte, einseitig moralische. Erst mit Fichte's Idealismus, Schellings Lehre vom Absoluten, und Hegels Lehre vom immanenten Geiste wurden die tieferen Lebensfragen des Christenthums, welche Kant durch einseitigen Moralismus beseitigt zu haben glaubte, zugleich wieder zu speculativen Fragen der Philosophie erhoben, während F. Jacobi, Fries u. A., auf den Unterschied von Glauben und Wissen dringend, das dem subjectiven Gefühl zuwiesen, was jene (namentlich Hegel) vermöge energischer Gedankenbewegung zur objectiven Evidenz des Begriffs zu erheben suchten, noch Andere, wie Herbart und seine Schule, sich zur Theologie in ein indifferentes Verhältniß setzten. Schleiermacher, der tiefern Speculation keineswegs abhold und der gewandteste Dialektiker seiner Zeit, wollte dennoch Philosophie und Theologie auseinander gehalten wissen, obwohl er von der erstern auch auf theologischem Gebiete Gebrauch machte. Nur sollte ihm die Theologie ebensowenig aufgehn in der Speculation, als die Religion, die ihm Sache des Gefühls ist, im Denken. Die Anhänger der Hegel'schen Schule aber trennten sich nach des Meisters Tode in zwei Secten, von welchen die eine (die rechte) für das Christenthum, die andere gegen dasselbe Partei nahm und bis zur gemeinen Freigeisterei (Nihilismus) herabsank[4]. Weiter angeregt von dem speculativen Triebe haben dann Andere auf selbstständigerem Wege eine Philosophie des Christenthums zu begründen und die Vermittlung zwischen ihr und der Theologie herbeizuführen gesucht.

---

[2] Vernunftspiegel, d. i. gründlicher und unwidertreiblicher Bericht, was die Vernunft sammt derselbigen Perfection, Philosophia genannt, sei, wie weit sie sich erstrecke, und fürnämlich was für einen Gebrauch sie habe in Religionssachen, entgegengesetzt allen neuen enthusiastischen Vernunftstürmern und Philosophieschändern, fürnämlich aber etlichen ungehobelten Schmähekarten, so diese zwei Jahr aus Magdeburg geflogen. Wittenb. 1618. 4.

[3] Ueberhaupt ist merkwürdig, wie der Sprachgebrauch ein verschiedener ist. Philosophie heißt dem praktischen Engländer Naturkunde (philosophical transactions), und was wir Philosophie nennen, heißt ihm Metaphysik, worunter er aber auch gelegentlich den Gespensterglauben begreift.

[4] Vgl. J. W. Hanne, der moderne Nihilismus. Bielefeld 1842.

So weit das Geschichtliche. Daraus geht hervor, daß die Theologie sich nie hat der Philosophie erwehren, aber auch nie einen dauernden Bund mit ihr oder vielmehr einer besondern Erscheinung derselben hat eingehen können. Von ihr keine Notiz zu nehmen, wäre das bequemste, aber verwerflichste Auskunftsmittel und zugleich unausführbar; denn wie dürfte Einer heut zu Tage noch den Muth haben, irgend einem theologischen (dogmatischen) Vortrage folgen zu wollen ohne philosophische Vorbildung? Und zwar kann diese nicht bestehen in der bloßen ältern rein formalen Schullogik. Daß man diese nöthig habe, darüber war man von jeher einverstanden. Aber man hat sich auch überzeugt, daß die Anordnung eines Systems und der Beweisgang, den man einschlägt, selbst wieder abhängig sind von dem höhern geistigen Gesichtspunkte, von dem aus wir das System beherrschen; diesen aber zu gewinnen, darauf kommt es an. Auch mit dem sogenannten gesunden Menschenverstande, auf den sich wohl Mancher in Ermangelung philosophischer Studien verlassen möchte, reicht man in der Wissenschaft nicht aus[5], und der Eklekticismus steht dem am wenigsten an, der noch nicht die Dinge kennt, unter denen er wählen soll. Man hat sich also durchaus zum Studium der Philosophie zu entschließen; und da dieses auf den Gymnasien in der Regel noch nicht erreicht werden kann, so ist dem Theologie Studierenden zu rathen[6], gleich in dem ersten Stadium die Philosophie zu beginnen, damit er erst in ihr erstarke, ehe er zu dem Kern der Theologie, der Dogmatik, herantritt. — Was ist Philosophie Anderes als das sich klar Werden des Geistes über sich selbst? Von da, d. h. dem gesetzmäßigen Denken über die letzten Gründe alles Denkens, sollte wenigstens jede gesunde Philosophie beginnen[7]; Jedem soll sie dazu dienen, sich über sich selbst klar zu werden. Von da aus wird es ihm denn auch leicht werden, den organischen Zusammenhang des Wissens zu erkennen, der das objective Ziel der Philosophie ist[8]. Leider gehen aber Manche verworrener aus einem philosophischen Collegium, als sie hineingingen; es geht ihnen, gleich dem Schüler vor Mephistopheles, wie ein Mühlrad im Kopf herum.

---

[5] „Der Ideenleerheit, die sich Aufklärung zu nennen untersteht, ist die Philosophie am Meisten entgegengesetzt. . . . Die Erhebung des gemeinen Verstandes zum Schiedsrichter in Sachen der Vernunft führt ganz nothwendig die Ochlokratie im Reiche der Wissenschaften und mit dieser früher oder später die allgemeine Erhebung des Pöbels herbei." Schelling, Methode des akademischen Studiums (vgl. Anthologie aus dessen Werken S. 112).

[6] Alle Studierende (auch der übrigen Facultäten) sollten nach Schleiermacher (über Universitäten S. 78) in dem ersten Jahr ihres akademischen Aufenthaltes nichts Anderes sein dürfen, als der Philosophie Beflissene. — Was Schleiermacher von Allen verlangt, verlangt Rosenkranz wenigstens von den Theologen (Encykl. Vorr. XX): „Den Medicinern und Juristen, sind sie nur sonst in ihrem Fach tüchtig, sieht man nach, wenn sie im Studium der Philosophie lau und verdrossen sind. Von dem Theologen aber verlangt man, daß er außer seinem speciellen Lehrcursus auch in der philosophischen Facultät einen möglichst vollständigen Cursus durcharbeite." Ebenso Schenkel (christl. Dogmatik II. S. 3): „Eine durchgreifende philosophische Bildung ist den Theologen allerdings unentbehrlich und die Vernachlässigung derselben rächt sich um so bitterer, als sich in späteren Jahren das früher Versäumte nur mit großer Mühe nachholen läßt."

[7] „Selbsterkenntniß," sagt der jüngere Fichte, „ist der einzige Inhalt alles (philosophischen) Erkennens, somit auch die höchste Vollendung derselben eigentliches Ziel jeder sich selbst verstehenden, damit mündig gewordenen Philosophie." (Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer. Elb. 1834. S. 42.)

[8] „Jeder, der nach einem Wissen strebt im Zusammenhang des Ganzen und

Da kommt nun allerdings Vieles auf die Wahl des Lehrers an und auf die Methode. Man lasse sich hier durch das Unverständliche der Terminologie, was bei der jetzigen Art, die Philosophie zu behandeln, für den Anfänger fast nicht zu vermeiden ist, weder blenden noch abschrecken. Nicht fertige Resultate zu gewinnen ist bei dem Studium der Philosophie die Hauptsache, sondern zum Philosophiren geleitet zu werden [9]. Am wenigsten renommire man mit jenem philosophischen Jargon, den gerade die am meisten im Munde führen, welche die Unklarheit ihres Wesens mit wohlfeilem Flitter bedecken möchten [10]. Man suche sich das Gehörte in seine Sprache zu übersetzen, und es wäre keine so schlechte Uebung, eine philosophische Disputation mit Andern zu halten, in der zum Voraus der Gebrauch gewisser Schlagwörter (Subject, Object u. s. w.) verbannt wäre. Man hüte sich aber auch eben so sehr, das für Unsinn zu erklären, was man aus Mangel an Vorkenntniß und Uebung nicht versteht, oder gar das kindliche Urtheil nachzusprechen, Männer wie Hegel hätten sich selbst nicht verstanden! Man treibe überdieß nie die Philosophie ausschließlich, ohne daß nebenbei der Geist mit realem und positivem Stoffe genährt [11] würde, namentlich durch fortgesetzte Geschichts- und Sprachstudien. Auch der Rath, den Pelt [12] giebt, ist sehr zu empfehlen, irgend ein philosophisches System (Plato, Aristoteles, Spinoza, Leibnitz, Kant, Hegel) wo möglich aus den Quellen gründlich durchzuarbeiten. Man gewöhne sich, jedes System nicht nur in seinem eignen Zusammenhange, sondern im Zusammenhange mit seiner Zeit und der ganzen Zeitrichtung aufzufassen. Man lasse sich, wo es sich um Erörterung von factischen Dingen, um exegetische oder historische Ermittlung einer Thatsache und um Auffassung einer historisch überlieferten Lehre handelt, nicht zum Voraus

---

aus den letzten Gründen heraus, der treibt philosophische Untersuchungen, mag er Naturforscher heißen oder Theolog, oder zunächst die menschlichen Dinge studieren. Jede Frage, die über die Voraussetzungen hinausgeht, welche von den einzelnen Wissenschaften gemacht werden, führt den ihr Folgenden in das Reich der Philosophie." Steffensen a. a. O. S. 303.

[9] So wollte es Kant; s. Anthropologie S. 167. „Unzähligemal hat er es auf dem Katheder ausgesprochen, daß man bei ihm nicht Philosophie lernen solle, sondern philosophiren." Kuno Fischer, Kants Leben S. 26.

[10] „Kindisch ist's, sich mit fremden Flicken und Lappen auszuschmücken, wenn man ein eignes ganzes Kleid, das unserm Körper gerecht ist, sich selbst schaffen kann und soll. Wahnsinnig ist es, sich seine Augen ausstechen oder abstumpfen, um durch ein fremdes Glas sehen zu lernen." Herder, Sophron. S. 213. So warnt auch der Franzose Edgar Quinet seine Landsleute, die sonst nicht überspeculativ sind: Empêchez une nouvelle scolastique de naître. J'entends par là les embûches de mots, dans les quels l'instinct de la vie réelle, de la verité politique est sacrifié à une logomachie puérile qui n'a que l'apparence et point de corps. Combien d'âmes droites sont déjà dupes de cette scolastique et s'y embarassent à plaisir! Combien surtout d'âmes serviles s'abritent aujourd'hui sous ce masque! (Révolution religieuse au 19. siècle. 1857. p. 113.)

[11] „Leerer läßt sich wohl nichts denken, als eine Philosophie, die sich so rein entzieht, und wartet, daß das reale Wissen, als ein niederes, ganz anderswoher soll genommen werden; ja vergeblicher für die Wissenschaft würde wohl nichts die Jünglinge in den schönsten Jahren vorzüglich beschäftigen, als eine Philosophie, die keine bestimmte Leitung für das künftige wissenschaftliche Leben in allen Fächern gäbe, sondern höchstens diente, den Kopf aufzuräumen, was man ja schon an der gemeinen Mathematik rühmt; sondern nur in ihrem lebendigen Einfluß auf alles Wissen läßt sich die Philosophie, nur mit seinem Leibe, dem realen Wissen zugleich, läßt dieser Geist sich darstellen und auffassen." Schleiermacher, über Universitäten S. 39.

[12] Encyklopädie S. 40.

durch ein philosophisches System den Gesichtspunkt verrücken. Die Philosophie kann nichts erfinden, und hörte sie auch das Gras wachsen — nicht einen Grashalm kann sie hervorbringen. So wenig die Naturphilosophie eine Pflanzengattung oder ein Gas a priori construiren kann, so wenig vermag die Philosophie der Geschichte ein geschichtliches Factum mit Nothwendigkeit zu deduciren [13]. Wohl liegen in der Vernunft die allgemeinen Gesetze, wonach das mit Zufälligkeiten Umgebene aus dieser zufälligen Umhüllung heraus in das Gebiet des Allgemeinen erhoben wird; aber auch hier hat man sich zu hüten, daß nicht über diesem Verallgemeinerungsprocesse gerade das Eigenthümliche, das in der concreten Erscheinung liegt, und der Duft, der auf ihr ruht, verwischt werde. Ein theologisches Beispiel genüge. Die Idee des Gottmenschen ist eine Idee, welche die tiefere Speculation als eine nothwendige zu erkennen strebt, ohne welche weder die Idee Gottes noch die des Menschen vollendet ist, da Gott erst im Menschen seine Gottheit auf's Wirksamste offenbart, der Mensch aber erst in Gott seine wahre Menschheit gewinnt. Aber daß in Jesu von Nazareth, in diesem bestimmten Individuum, sich das göttliche Leben in menschlicher Persönlichkeit dargestellt und verwirklicht habe, ist eine Wahrheit, die uns nicht aus der Philosophie zukommt; denn weder vermag die Philosophie zu beweisen, daß es gerade diese Person habe sein müssen, in der sich Gott menschlich am vollkommensten geoffenbart habe, noch durch einen Machtspruch, wie der, die Natur pflege nicht in einen Einzelnen alle ihre Gaben auszuschütten, eine geschichtliche Thatsache zu beseitigen, auf welche das Vorhandensein der Kirche zurückweist wie das Gebäude auf die Grundlagen, auf denen es ruht. Ebenso mag es immerhin der speculativen Philosophie überlassen bleiben, zu zeigen, wie der abstracte Begriff der Einheit zur tiefern Erfassung des göttlichen Wesens nicht ausreicht und wie erst ein Gott, der sich als Gott in Gott weiß und von Gott als Gott gewußt wird (der Liebende, der Geliebte und das Band dieser Liebe = Gott), das religiöse Bewußtsein zu befriedigen vermöge [14]. Aber die christliche Lehre von Vater,

[13] Luther nannte die Vernunft (Philosophie) die alte Wettermacherin; aber sie kann kein Wetter machen, sondern es nur beobachten, höchstens es prophezeien, und auch da schießt sie oft fehl. „Der Philosoph muß wissen, daß er ohne Theologie nichts weiß von der „„Stadt aus Gold und Edelsteinen““ und von „„dem lautern Strom lebendigen Wassers, klar wie ein Krystall““, den der heil. Johannes gesehen hat. Niemals wird ein System von Wahrheiten, wie sie dem natürlichen Denken als nothwendig einleuchten müssen, die Angst des Todes aus dem Herzen hinwegspülen oder statt der thierischen Begierden himmlische Leidenschaften erzeugen, gerade so wenig wie es vom Nervenfieber befreien oder die Luft einer Todtenkammer vom Verwesungsgeruch reinigen kann.“ K. St(effensen) in Gelzers Monatsblättern 1853. Januar S. 123. Wir erinnern auch an den Spruch des Picus von Mirandula: Philosophia quaerit, theologia invenit, religio possidet veritatem.

[14] Uebrigens läßt sich noch fragen, ob diese speculative Construction der Dreieinigkeit eine Aufgabe für die Philosophie sei. „Ueberhaupt können wir das Bekenntniß nicht zurückhalten,“ sagt J. H. Fichte (üb. die Idee der Persönlichkeit S. 86), „daß die Aufnahme jenes christlichen Dogma's in die Philosophie, wie es besonders jetzt fast zum Lieblingsthema des Tages erwachsen ist, nicht geringe Verwirrung in dieselbe gebracht zu haben scheint, indem dadurch nicht nur die Grenze zwischen der bloß apriorischen Erkenntniß Gottes und einer positiven Offenbarung verwischt, sondern mehr noch der ganz unzeitige Schein einer oberflächlichen Uebereinstimmung des Christenthums mit der jeweiligen Speculation erregt worden ist.“ — „Es ist ein trügerisches Verfahren, metaphysische und theologische Beweisführungen mit einander

Sohn und Geist ist nicht als die bloße Verwirklichung dieser speculativen Idee, sondern als geschichtliche Entwicklung der christlichen Offenbarung zu fassen, an der sich erst die speculative Idee (in Verbindung mit schon vorliegenden Zeitideen) entwickelt hat und zu der sie nun allerdings in dasselbe Verhältniß tritt, wie die Kunstphilosophie zu einem gegebenen Kunstwerk, die Naturphilosophie zu einem Naturproduct. Daraus ist auch zu entnehmen, wie weit man sagen kann, die Philosophie nehme ihren Standpunkt außer oder über der Religion (Schleiermacher §. 38). Dieses Ueber soll nicht die Priorität, sondern nur die Objectivität des einzunehmenden Standpunktes bezeichnen[15].

§. 29.

Die Verschiedenheit der philosophischen Systeme darf uns nicht irre machen. Vielmehr läßt sich auf die Theologie, unbeschadet derselben, jedes philosophische System anwenden, welches irgendwie einen Unterschied zwischen Gott und Welt, zwischen Geist und Materie, zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, sowie auch hinwiederum eine gegenseitige lebendige Beziehung dieser Glieder auf einander zuläßt.

Der von der Verschiedenheit der Systeme hergenommene Einwand gegen die Philosophie überhaupt ist eben so seicht, als wenn man aus der Mehrheit der positiven Religionen gegen die Offenbarung argumentiren wollte; dem Hute Gellerts ließe sich der Ring Nathans mit demselben Rechte ent-

---

zu verbinden, um eine religiöse Ueberlieferung als metaphysische Wahrheit, oder speculative Entwickelungen als christlich oder orthodox zu erweisen. So versuchen heutzutage Manche, aus dreien von den Eigenschaften des göttlichen Wesens eine metaphysische Dreifaltigkeit herauszubringen und diese willkürliche Verbindung dreier solcher Eigenschaften der ursprünglichen christlichen Lehre von Vater, Sohn und Geist unterzuschieben." Bunsen, Hippolytus I. S. 281. Vgl. auch Thilo in der oben angef. Schrift.

[15] Sehr stark drückt sich gegen die Verwechslung von Philosophie und Theologie aus Baco Verul., de augment. scientiar. IX, 487: Quemadmodum enim theologiam in philosophia quaerere perinde est ac si vivos quaeras inter mortuos, ita e contra philosophiam in theologia quaerere non aliud est quam mortuos quaerere inter vivos. — Ueber das Unrichtige der Subordination der Philosophie unter die Theologie oder dieser unter jene und über die Nothwendigkeit ihrer Coordination s. Rosenkranz, Enc. S. XII f. Vgl. Fritze, Ideen zur Umgestaltung der evangel. Kirche (Magdeb. 1844) S. 11: „Die Theologie ist weder die Herrin der Philosophie, noch soll sie die Magd eines einzelnen philosophischen Systems werden." Kym, Weltanschauungen S. 33: „Wenn die Philosophie auch der einzelnen Wissenschaft Mägdedienste verrichtet, etwa der Theologie, so geschieht dieß doch nur insofern, als sie ihr nicht die Schleppe nachträgt wie einer gnädigen Frau, sondern mit der Fackel vorangeht, ihr heimzuleuchten in den Ursprung." Ueber das Verhältniß der Religion zur Philosophie und ihre gesonderten Sphären vgl. auch K. St(effensen) bei Gelzer a. a. O. S. 109: „Gewiß sind diejenigen sehr thöricht, die da wähnen, die Religion werde jemals vor der Philosophie sich beugen und ihr die Schlüssel des Himmelreichs übergeben. Und sie selbst, die Philosophie, würde das Amt nicht annehmen, wenn man's ihr antragen wollte. . . . Aber ebensowenig wird sich in unserm Zeitalter das Schauspiel zutragen, daß die Philosophen ihr Denken den Autoritäten unterordnen, für welche unsre Frommen der verschiednen Bekenntnisse Glauben fordern."

gegenstellen [1]. Auch ist der Sinn unsers Paragraphen nicht der, jede Philosophie sei gleich gut, und man könne unter den vorhandenen nach Belieben auswählen. Vielmehr kann nur eine Philosophie die wahre sein, und nach ihr, der absoluten Wahrheit, haben Alle zu ringen; aber je reiner der Trieb nach Wahrheit ist, desto weniger wird der Geist vorzeitig mit sich abschließen; und da im einzelnen Systeme die Wahrheit nur relativ zur Erscheinung kommt, so bleibt die Aufgabe immer, das Wahre des einen Systems mit dem Wahren des andern zu einem höhern Grade von Wahrheit zu verknüpfen und die Irrthümer zu vermeiden. Dieß ist nicht die Wählerei des falschen Eklekticismus, sondern der besonnene Gang des Jüngers der Weisheit. Das ist aber freilich nicht die Arbeit des Einzelnen, und darum ist der Gang nicht außer und neben der Schule einzuschlagen, sondern in und mit ihr, und so lange der Einzelne es nicht zur Meisterschaft gebracht hat, wird er an die eine oder die andere Schule mit Vorliebe sich anschließen. An welche? ist für die Philosophie nicht gleichgültig, und auch für die Theologie nicht. Nur ist die Indifferenz der letztern gegenüber darum größer, weil die Theologie nicht steht und fällt mit einem philosophischen System. So könnte z. B. ein Theologe aus der Kantischen Schule eine tüchtigere theologische Erkenntniß (die über sein System hinausgewachsen ist) an den Tag legen, als einer aus der Hegel'schen, wenn hundertmal die letztere vom philosophischen Standpunkt aus die vorzüglichere wäre, weil eben zum philosophischen Element noch Anderes hinzukommt und weil die von jeder Philosophie unabhängige Intensität der christlichen Erkenntniß die Hauptsache beim Theologen ist. So hat ja auch wirklich die Hegel'sche Schule ihre (oben berührte) doppelte Stellung zum Christenthume und zur Theologie. Wir lassen daher dem Schiffe der Speculation seinen freien Lauf und machen nur auf die Klippen aufmerksam, an denen der Glaube Schiffbruch zu leiden droht, wenn nicht eine sichere Hand das Steuer führt. Daß eine Philosophie, die Gott vernichtet, den Geist und die (sittliche) Freiheit leugnet, also der baare Materialismus (Sensualismus) ausgeschlossen sei, versteht sich von selbst [2]. Aber auch der dem Materialismus entgegengesetzte Spiritualismus (Idealismus), der nur Gott und nur den Geist für Realitäten hält, somit die Welt und die Materie leugnet, und der insofern eine schrankenlose, absolute Freiheit lehrt, indem er das Ich vergöttert, ruht auf einem untheologischen Standpunkte. Ein Gott ohne Welt ist nicht der theologische Gott; ein Geist, der kein Fleisch zu besiegen hat, nicht der christliche Geist; eine Freiheit ohne das Gefühl der Abhängigkeit nicht die Freiheit der Kinder Gottes. Die Bibel setzt überall einen Dualismus (oder besser Parallelismus) voraus von Gott und Welt, Himmel und Erde, Geist und Fleisch u. s. w., freilich nicht als einen starren und unüberwindlichen, aber als einen factischen, durch die Macht des Christen-

---

[1] So wollte bekanntlich Schiller zu keiner Religion gehören aus Religion, und zu keiner Philosophie von allen genannten sich bekennen aus Philosophie. Aber die polemische Spitze eines Epigramms kann nicht die Grundlage eines soliden Baues werden.

[2] Gegen den Materialismus der neuern Zeit, den die Theologie zu bekämpfen sich aufgerufen sieht und dessen Repräsentanten Moleschott, Karl Vogt, Büchner sind, vgl. die Schriften von Jul. Schaller, F. W. Tittmann, J. Frohschammer, J. G. Fichte u. F. Fabri (s. den Artikel des Letztern in Herzogs Realencyklopädie IX).

thums erst noch zu überwindenden Gegensatz. Und damit sind zwei weitere Richtungen abgeschnitten: die eine, welche die Gegensätze in starrer Unbeweglichkeit und Beziehungslosigkeit faßt; die andere, welche, statt die Gegensätze durch die Macht des Gedankens zu vermitteln, sie vielmehr durch einen Machtspruch vernichtet (in der Meinung, sie aufzuheben). Die erstere ist die deistische, die zweite die pantheistische Richtung. Gegen die erstere hatte die frühere Zeit anzukämpfen, der letztern hat sich die heutige Theologie zu erwehren. Deismus nennen wir eine Weltanschauung, wonach Gott und Welt nicht nur unterschieden, sondern auch geschieden sind, wonach es nur einen jenseitigen, überweltlichen Gott giebt, ein höchstes Wesen, das einmal die Welt geschaffen, sie aber nun ihrem einmal geordneten Gange überläßt. Dieser Gott tritt auch zum Menschen in keine lebendige Beziehung; er steht ihm wohl als Gesetzgeber, Richter gegenüber, aber er geht nicht ein in die menschliche Natur, theilt sich dem Menschen nicht mit. Wie aber der Deismus Gott und Welt trennt, so faßt er auch gewöhnlich das Verhältniß von Geist und Materie (Seele und Leib) starr auf, wie zwei aneinander geleimte Latten [3]; die Natur ist ihm eine leblose Maschine, und in seiner Moral basirt sich Alles einseitig auf die Selbstherrlichkeit einer über die Natur sich hinwegsetzenden Vernunft. Diese Philosophie leugnet die Macht der Triebe, die tiefern Naturzusammenhänge auf der einen, und den lebendigen geistigen Zusammenhang mit Gott auf der andern Seite; daher begreift sie auch weder das Wesen der Sünde noch der Erlösung und der Gnade, nicht das Geheimniß der religiösen Gemeinschaft, nicht die Bedeutung des Gebets, der Sacramente u. s. w. Ihr gegenüber hat die Identitätsphilosophie, welche die Gegensätze vereinigt, viel Ansprechendes für Phantasie und Gemüth, aber sie vermag das letztere nicht auf die Dauer zu befriedigen [4]; denn indem sie sich in Beziehung auf das

---

[3] Nach einem Ausdrucke, den die Concordienformel auf die Naturen in Christo anwendet. Treffend sagt Carrière: „Geist und Materie soll man weder scheiden, noch vereinerleien, sondern unterscheiden und verbinden."

[4] Belehrend sind in dieser Hinsicht Tzschirners Briefe über Reinhards Geständnisse (Lpz. 1811) S. 47 ff., wo der Verf. von den Eindrücken redet, welche die damals herrschende Schelling'sche Naturphilosophie in ihm hinterlassen hatte. — Das Grauenhafte des Pantheismus schildert trefflich Larmartine (dernier chant du pélerinage d'Harold p. 18):

Le Dieu, qu'adore Harold, est cet agent suprême,
Ce Pan mystérieux, insoluble problême,
Grand, borné, bon, mauvais, que ce vaste univers
Révêle à ses regards sous mille aspects divers;
Etre sans attributs, force sans providence,
Exerçant au hasard une aveugle puissance;
Vrai Saturne, enfantant, dévorant tour à tour,
Faisant le mal sans haine et le bien sans amour;
N'ayant pour dessein qu'un éternel caprice,
Ni commandant ni foi, ni loi, ni sacrifice;
Livrant le faible au fort et le juste au trépas,
Et dont la raison dit: Est-il? ou n'est-il pas?

Damit zu vergleichen ein Gedicht von Schelling aus der Zeitschrift für spec. Physik 1800, in der Anthologie aus Schellings Werken (Berl. 1844) S. 98. Uebrigens muß, vom Standpunkt des abstracten Deismus aus auch Manches als Pantheismus erscheinen, was es nicht ist. „Die Immanenz Gottes in der Welt," sagt Bunsen, „ist keineswegs gleichbedeutend mit Pantheismus; denn es kann das Leben Gottes und sein Verharren in ihr gedacht werden, ohne daß dadurch mit den Pan-

Verhältniß von Gott und Welt als **Pantheismus** darstellt, läßt sie entweder Gott in die Welt aufgehn und sinkt in den Materialismus zurück, oder sie läßt die Welt untergehn in Gott und wird idealistisch. Ebenso löst sie entweder den Geist in die Materie auf (Emancipation des Fleisches) oder sie läßt die Materie vom Geist verzehrt werden (falsche Askese), und mit der sittlichen Freiheit ist es vollends ein bloßer Schein. Die Sünde wird hier zur Naturnothwendigkeit, die Erlösung zu einem geistreichen Drama der Gottheit, die erst in den Evolutionen des Menschengeistes zum Bewußtsein kommt, durch den endlosen Proceß der immanenten Gedankenbewegung im Diesseits sich erschöpft.

Nur **die** Philosophie kann sonach mit der Theologie einen Bund eingehen, die einen **lebendigen** (persönlichen) Gott[5] kennt, ebensowenig ausgeschlossen von der Welt, als in sie eingeschlossen, ebensosehr überweltlich (transcendent) als inweltlich (immanent), die Seele und Leib des Menschen in organischer Wechselbeziehung auffaßt, ohne das Geistige zur sublimirten Materie oder diese zum Niederschlag des Geistes zu machen, und eine persönliche Freiheit sowohl, als eine freie, für ewige Zwecke geschaffene Persönlichkeit zugiebt. Eine solche Philosophie heißt uns im Gegensatz gegen die deistische sowohl als gegen die pantheistische die **theistische**[6], und wir sagen daher: **Nur das System des reinen Theismus ist auf die christliche Theologie anwendbar.** Ob für diesen Theismus die Philosophie von sich aus eine Formel finde oder ob sie, darauf verzichtend, dieses der praktischen Vernunft (mit Kant und Herbart) oder dem Gefühl (mit Jacobi) oder dem Glauben und der Ahnung (mit Fries) überlasse, gilt uns hier gleich. Ebenso möchten wir nicht, ohne vorangegangene Verständigung, sagen, die Philosophie müsse eine „**christliche**" sein. Was denkt man sich unter diesem Ausdruck? Nimmt man ihn geschichtlich, so ist die ganze neuere, unter dem Einfluß christlicher Ideen entstandene Philosophie eine christliche, und selbst die in ihren Resultaten unchristliche ist es in diesem Sinne, insofern sie den Proceß des Christlichen durchgemacht hat. Versteht man es aber so, daß sie selbst die christlichen Dogmen zu ihrem Inhalt habe, etwa die Erlösung oder die Person Christi construire, so muthet man ihr etwas zu, was außer ihrem Vermögen liegt; soll sie aber ihre Ideen anderswoher, etwa aus der Bibel, entlehnen (wie man auch von einer biblischen Philosophie geredet hat), so hört sie auf Philosophie zu sein und verläuft sich in die Dogmatik. Etwas Anderes ist es mit der sogenannten **Philosophie des Christenthums**, welche nicht die christliche Offenbarung a priori

---

theisten die Selbsturſächlichkeit Gottes als des Gedankens und Willens der Welt und die Selbstständigkeit der in sich ruhenden seligen Gottheit ausgeschlossen würde." Gott in der Geschichte S. 5.

[5] Man kann freilich den Ausdruck „persönlich" auch falsch und das Wesen Gottes menschlich beschränkend auffassen; es ist aber Aufgabe der neuern Philosophie geworden, gerade den Begriff der Persönlichkeit festzustellen. Vgl. (außer dem jüngern **Fichte**) die Abhandlung von **Deinhardt**: Ueber den Begriff der Persönlichkeit, mit Rücksicht auf Strauß (in dessen Beiträgen S. 85 ff.), und **Schenkel**: Die Idee der Persönlichkeit in ihrer Zeitbedeutung für die theologische Wissenschaft und das religiös-sittliche Leben (Schaffh. 1850), sowie dessen Dogmatik I. S. 29 ff.

[6] Der Sprachgebrauch ist allerdings willkürlich, aber einmal recipirt, s. **Deinhardt**, von der Kategorie des christlichen Theismus, in den Beiträgen S. 67 ff. Doch giebt es immer noch Schriftsteller, welche das Wort „Theismus" für gleichbedeutend mit „Deismus" fassen (z. B. **Kym** in der angeführten Schrift).

construiren, sondern sie als eine gegebene nach den Grundanschauungen der Vernunft begreifen will; sie ist dann ein Theil der allgemeinen Religionsphilosophie oder auch der Philosophie der Geschichte, kann aber eben so gut von einem unchristlichen als von einem christlichen Standpunkt aus unternommen werden.

Vgl. indessen Pelt, Encyklopädie S. 541 ff. und J. P. Lange, phil. Dogmatik.

§. 30.

Da die Philosophie ein Ganzes ist, so lassen sich nicht willkürlich einzelne philosophische Disciplinen für den Theologen besonders herausheben; jedoch wird außer der formellen Seite derselben (der Logik, Dialektik) und der allgemeinen Grundlage (Psychologie, Anthropologie) hauptsächlich das ethische Gebiet, mithin Moral- und Religionsphilosophie mit der Theologie in nähere Berührung treten.

In neuerer Zeit hat man auch die philosophische Encyklopädie zum Gegenstand akademischer Vorlesungen gemacht. Diese wäre dem Theologen vor Allem zu empfehlen [1]. Die gewöhnliche Logik, wie sie bisweilen schon auf den Schulen gelehrt oder im ersten Semester gehört zu werden pflegte, hatte wohl eine Zeitlang bei der gänzlichen Umgestaltung der Philosophie für Viele an Bedeutung verloren; allein nachdem man den Rausch ausgeschlafen, kehrte man wieder um so lieber zur logischen Nüchternheit zurück, ohne die alles Philosophiren ein wirrer Taumel ist. Die Psychologie, die längere Zeit in abstracten Kategorien sich bewegt hatte, wobei man das Seelenleben, getrennt von den Bedingungen des leiblichen Lebens, betrachtete, wurde, nachdem man von diesem einseitigen Spiritualismus zurückgekommen, mehr und mehr in das Gebiet der Naturwissenschaften hineingezogen und mit der Physiologie in Verbindung gebracht. Und dieß gewiß zum Vortheil der Wissenschaft! Nur lag alsdann auch wieder die Gefahr nahe, das Seelische im Leiblichen untergehen zu lassen, und so von dem Spiritualismus in den Materialismus zu gerathen. Von einer tüchtigen Psychologie, einer ächt philosophischen Verständigung über das Wesen der Seele und die verschiedenen Seelengebiete (Anthropologie) wird zu allen Zeiten auch die wahre Religionsphilosophie abhängen. So ist ja die Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen, das der Religionsphilosophie zufällt, wesentlich durch psychologische Voraussetzungen bedingt. Das alte socratische „Kenne dich selbst" bildet die Grundlage alles Erkennens. Nun fragt sich aber weiter, inwiefern auch ein objectives Erkennen des „Dinges an sich" der Speculation zugänglich ist, die große Frage,

---

[1] Philosophische Encyklopädien von Herbart, Troxler, Hegel. Oppermann, Encyklopädie der Philosophie. Hannov. 1844. F. C. Callisen, Propädeutik der Philosophie. Schleswig 1846. K. Ph. Fischer, Grundzüge des Systems der Philosophie und Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Erl. 1848—52 u. 55. 3 Bde. K. Rosenkranz, System der Wissenschaften. Ein philosoph. Enchiridion. Königsb. 1850. H. Ritter, Encyklopädie der phil. Wissenschaften. Götting. 1862. 1. Bd. Vgl. L. Tobler, über philosophische Propädeutik auf Gymnasien (in dem „neuen schweiz. Museum" von Ribbeck, Köchly, Vischer. 1861. 4.).

die seit Kant noch immer verschieden beantwortet wird. Dieß führt auf die Gebiete, die man sonst wohl als Ontologie und Metaphysik bezeichnet hat. Die Benennungen sind zwar mit andern vertauscht worden, der Sache nach bilden sie aber noch immer das Object der sogenannten speculativen Philosophie. Gehen wir auf die alte platonisch=aristotelische Eintheilung der Philosophie in Physik, Ethik und Dialektik zurück, so haben wir hier ein Analogon zu den §. 25 behandelten Disciplinen, die man ja wohl auch im weitern Sinne philosophische nennt. Der Sprache und Mathematik entspricht die Logik (Dialektik), während die Naturwissenschaften an der Physik, die Geschichte dagegen an der Ethik ihr Entsprechendes finden. Legen wir den neuern Sprachgebrauch an, so bietet sich uns auf der einen Seite eine Phänomenologie der Natur, auf der andern eine Phänomenologie des Geistes dar: auf der einen Seite Naturphilosophie, auf der andern Moralphilosophie (Metaphysik der Sitten), Rechtsphilosophie (Naturrecht) und Religionsphilosophie und Philosophie der Geschichte. Wie sich nun aber die Naturphilosophie zur empirischen Naturwissenschaft, die Religionsphilosophie zur Religion und ihrer geschichtlichen Erscheinung im Leben verhalte, dieß zu bestimmen, muß eben der Philosophie selbst vorbehalten bleiben. Wie wir endlich neben den Wissenschaften zugleich der Künste gedachten, so bietet sich uns auch hier die Philosophie des Schönen, die Aesthetik (Kunstphilosophie) dar. — Die Stellung dieser philosophischen Disciplinen zu den sogenannten Facultätsstudien ergiebt sich von selbst, indem die Naturphilosophie die Unterlage des medicinischen, die Rechtsphilosophie die des juridischen und die Religionsphilosophie (und Moralphilosophie) die des theologischen Studiums bildet; womit natürlich nicht gesagt ist, daß nicht auch Naturphilosophie und Naturrecht dem Theologen zu Statten kommen. Besonders aber ist die Philosophie der Kunst aus demselben Grunde zu empfehlen, aus welchem der Sinn für das Schöne überhaupt von dem Theologen zu fordern ist.

Endlich ist die Geschichte der Philosophie eine nothwendige Bedingung zum Studium der Philosophie selbst; doch ist ihrer als Hülfswissenschaft der Religions=, Kirchen= und Dogmengeschichte noch an einem andern Orte zu gedenken.

Zur Religionsphilosophie.

J. G. Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung. 2. Aufl. Königsb. 1793.
Imm. Kant, die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Königsb. 1793.
F. W. J. v. Schelling, Philosophie und Religion. Tüb. 1804.
J. G. Fichte, Anweisung zum seligen Leben oder die Religionslehre, Berl. 1806; n. Aufl. 1828. (Anregend, aber überwiegend idealistisch.)
F. Schleiermacher, über die Religion; Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1799. Dann in wiederholten Aufl. 1806. 1821 ꝛc. 6. Aufl. 1859.
C. A. H. Clodius, Grundriß der allg. Religionslehre. Lpz. 1808.
*F. H. Jacobi, von den göttl. Dingen u. ihrer Offenbarung, Lpz. 1811; auch in den ges. Werken (Lpz. 1812 f. 6 Bde).
F. W. J. v. Schelling, Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen. Tüb. 1813.
F. Köppen, Philosophie des Christenthums, Lpz. 1813—15; 2. Aufl. 1825. 2 Bde.
C. A. v. Eschenmayer, Religionsphilosophie. Tüb. 1818.
G. W. Gerlach, Grundriß der Religionsphilosophie. Halle 1818.
W. Tr. Krug, philosoph. Religionslehre. Königsb. 1819. (Der 3. Th. s. Systems der prakt. Philosophie.)

R. Möller, specul. Darstellung des Christenthums. Lpz. 1819.
H. F. W. Hinrichs, die Religion in ihrem Verhältnisse zur Wissenschaft &c. (Mit Vorrede von Hegel.) Heidelb. 1822.
F. Bouterwek, die Religion der Vernunft; Ideen zur Beschleunigung der Fortschritte einer haltbaren Religionsphilosophie. Gött. 1824.
Benj. Constant, de la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements. Par. 1825. 3 vols. (Unvollendet.)
L. J. Rückert, christl. Philosophie. Leipz. 1825. 2 Bde.
Jf. Rust, Philosophie und Christenthum, oder Wissen und Glauben. Mannh. 1825. 2. Aufl. 1833.
W. M. L. de Wette, Vorlesungen über die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluß aufs Leben. Berl. 1827.
†A. Günther, Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums. Wien 1828—29. 2 Bde.
K. F. G. Göschel, Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältniß zur christl. Glaubenserkenntniß. Berl. 1829.
Chr. Herm. Weiße, über den gegenwärtigen Standpunkt der philos. Wissenschaft. Leipz. 1829.
Kasim. Conradi, Selbstbewußtsein und Offenbarung oder Entwicklung des religiösen Bewußtseins. Mainz 1831.
D. Th. A. Suabedissen, Grundzüge der philosophischen Religionslehre. Marb. 1831.
Jac. F. Fries, Handbuch der Religionsphilosophie. Heidelb. 1832.
G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, herausg. von Marheineke (in den sämmtl. Werken Bd. 11—12). Berl. 1832. 2. Aufl. 1840.
J. H. Fichte, Religion und Philosophie in ihrem gegenseitigen Verhältnisse. Heidelb. 1834. (Aus den Heidelb. Jahrbb. abgedr.)
—— über die Bedingungen eines speculativen Theismus. Elberf. 1835. (Aus der Hall. Allg. Literaturzeitung abgedr.)
A. L. J. Ohlert, Religionsphilosophie in ihrer Uebereinstimmung mit Vernunft, Geschichte und Offenbarung. Lpz. 1835.
C. H. Weiße, Grundzüge der Metaphysik. Hamb. 1835.
J. H. Fichte, Sätze zur Vorschule der Theologie. Tüb. 1836.
H. Ritter, über die Erkenntniß Gottes in der Welt. Hamb. 1836.
J. G. F. Billroth, Vorlesungen über Religionsphilosophie; herausg. von Erdmann. Halle 1837. 2. Aufl. 1842.
J. E. Erdmann, Vorlesungen über Glauben und Wissen, als Einleitung in die Dogmatik und Religion. Berl. 1837.
K. Ph. Fischer, die Idee der Gottheit; ein Versuch, den Theismus speculativ zu begründen und zu entwickeln. Stuttg. 1839.
Heinr. Steffens, christl. Religionsphilosophie. Bresl. 1839. 2 Bde.
M. W. Drobisch, Grundlehren der Religionsphilosophie. Lpz. 1840.
G. F. Taute, Religionsphilosophie. Vom Standpunkte der Philosophie Herbarts. Elbing 1840. 2. Aufl. Lpz. 1852. 2 Bde.*)
K. F. E. Trahndorff, wie kann der Supranaturalismus sein Recht gegen Hegels Religionsphilosophie behaupten? Eine Lebens- und Gewissensfrage an unsere Zeit. Berl. 1840.
E. Schmidt, Vernunftreligion und Glaube, oder der Gott der Philosophie und der Gott des Christenthums. Rostock 1842.
F. Feldmann, Religionsphilosophie. Kirchliche Zeit- und Lebensfrage. Cottb. 1843.
A. E. Biedermann, die freie Theologie, oder Philosophie und Christenthum in Streit und Frieden. Tüb. 1844.
L. Noack, der Religionsbegriff Hegels. Darmst. 1845.
*K. Sederholm, die ewigen Thatsachen. Grundzüge einer durchgeführten Einigung des Christenthums und der Philosophie, Lpz. 1845; n. Aufl. 1851.
E. Reinhold, das Wesen der Religion und sein Ausdruck im evang. Christenthum. Jena 1846.

---

*) Ueber das Verhältniß der Herbart'schen Philosophie zur Theologie vgl. die Abhandlung von Wehrenpfennig in der deutschen Zeitschr. für christl. Wissenschaft und christliches Leben 1857 Nr. 18 u. 19. S. 139 ff.

J. Frauenstädt, über das wahre Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung; Prolegomena zu jeder künftigen Philosophie des Christenthums. Darmst. 1848.
E. A. v. Schaden, über den Gegensatz des theistischen und pantheistischen Standpunktes. Sendschr. an L. Feuerbach. Erl. 1848.
J. P. Romang, der neueste Pantheismus und die junghegel'sche Weltanschauung nach ihren theoretischen Grundlagen und praktischen Consequenzen. Bern 1848.
A. E. Biedermann, unsere junghegel'sche Weltanschauung oder der sog. Pantheismus. Zürich 1849.
J. P. Lange, philos. Dogmatik (s. unten Dogmatik).
Ludw. Fürst Solms, zehn Gespräche über Philosophie und Religion. Hamb. 1850.
A. Gladisch, Religion und Philosophie in ihrer Stellung zu einander. Bresl. 1852.
† L. v. Beckedorff, Offenbarung und Vernunft. Regensb. 1853.
H. M. Chalybäus, Philosophie und Christenthum. Kiel 1853.
L. Noack, die Theologie als Religionsphilosophie. Lüb. 1853.

* * *

K. Ph. Fischer, Grundzüge des Systems der speculativen Theologie. Frankfurt 1855.
*A. Carlblom, das Gefühl in seiner Bedeutung für den Glauben, im Gegensatz zu dem Intellectualismus innerhalb der kirchlichen Theologie unserer Zeit. Berlin 1857.
J. Stövesand, das Mysterium der Sprache Gottes im Menschen oder der Glaube in seiner Wahrheit. Gotha 1857.
Ch. C. J. Bunsen, Gott in der Geschichte oder der Fortschritt des Glaubens an eine sittliche Weltordnung. 3 Thle. Leipz. 1857. 1858.
X. Schmid, christliche Religionsphilosophie. Nördl. 1857.
H. Ritter, die christl. Philosophie nach ihrem Begriff, ihren äußern Verhältnissen u. in ihrer Geschichte bis auf die neueste Zeit. Gött. 1858. II.
Ad. Bühler, Theokrifis, Ideen über Gott u. Welt. Zur Versöhnung des Theismus und Pantheismus. Berlin 1861.
H. Ulrici, Gott und die Natur. Lpz. 1862.
J. W. Hanne, die Idee der absoluten Persönlichkeit oder Gott und sein Verhältniß zur Welt, insonderheit zur menschlichen Persönlichkeit; eine speculativ-theologische Untersuchung über Wesen, Entwickelung und Ziel des christl. Theismus. 1. Bd. Hannover 1861.

Die antireligiöse Literatur, von Feuerbach u. A. repräsentirt, ist nur in negativer Hinsicht zu erwähnen. Vgl. die Lit. in Bruns Repertor. 1845. Bd. I. S. 139 ff. u. anderwärts.

Zur Moralphilosophie.

Imm. Kant, Kritik der prakt. Vernunft, Riga 1788. 8; neue Aufl. Leipz. 1827.
—— Anfangsgründe der Tugendlehre, Riga 1792; neue Aufl. Königsb. 1797.
K. Ch. E. Schmid, Versuch einer Moralphilosophie, Jena 1790; 4. Aufl. 1802. 2 Bde. (Aus der Kantischen Schule.)
J. G. Fichte, System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre. Jena 1798.
J. H. Tieftrunk, philos. Untersuchungen über die Tugendlehre. Halle 1798—1801. 2 Bde. (Aus der Kantischen Schule.)
F. Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Berl. 1803; 2. Aufl. 1834. (Auch in den Werken zur Philosophie.)
C. A. v. Eschenmayer, System der Moralphilosophie. Stuttg. 1818.
W. Tr. Krug, Tugendlehre. Königsb. 1819. (Der 2. Th. s. Systems der praktischen Philosophie.)
G. W. Gerlach, Grundriß der philosoph. Tugendlehre. Halle 1820.
L. Henning, Principien der Ethik. Berl. 1824.
† Jac. Salat, Grundlinien der Moralphilosophie. Münch. 1827.
P. J. Elvenich, die Moralphilosophie. Bonn 1830. 2 Bde.
F. Schleiermacher, Entwurf eines Systems der Sittenlehre; aus dessen handschr. Nachlasse von Al. Schweizer. Berlin 1835. (Werke zur Philos. Bd. 3.)
J. C. A. Heinroth, Orthobiotik oder die Lehre vom richtigen Leben. Lpz. 1839.
† J. N. Jäger, Moralphilosophie. Wien 1839.

D. Th. A. Suabedissen, Grundzüge der philos. Tugend- und Rechtslehre. Marb. 1839.
J. U. Wirth, System der speculativen Ethik. Heidelb. 1841—42. 2 Bde.
† V. Gioberti, Grundzüge eines Systems der Ethik. Aus dem Ital. von Sudhoff. Mainz 1844.
Gust. Hartenstein, die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften. Lpz. 1844.
L. Strümpell, die Vorschule der Ethik. Mitau 1844.
H. Martensen, Grundriß des Systems der Moralphilosophie. Kiel 1845.
J. H. Fichte, System der Ethik. Lpz. 1850—52. 2 Bde.
E. F. A. Feuchtersleben, zur Diätetik der Seele. 25. Aufl. Wien 1863.
Arthur Schopenhauer, Grundprobleme der Ethik. 2. Aufl. Lpz. 1860.
Theod. Allihn, die Grundlinien der allgemeinen Ethik. Leipz. 1861.

§. 31.

Die vorherrschenden Geistesrichtungen in der Theologie.

Zusammenhängend mit der Bestimmung des Verhältnisses der Philosophie zur Theologie, jedoch nicht von ihr allein abhängig, ist die Beurtheilung der verschiedenen theologischen Geistesrichtungen und des Standpunktes, welchen der Einzelne dabei einzunehmen hat. Eine Charakteristik dieser Richtungen ist darum hier nothwendig, weil dieselben durch das ganze Gebiet ihren Einfluß geltend machen; doch soll damit noch keineswegs das Urtheil abgeschlossen sein, das vielmehr erst durch das theologische Studium selbst sich festzustellen hat.

Nichts ist wohl der ächten Wissenschaft gefährlicher, als wenn ein Lehrer sich dazu hergiebt, gestützt auf sein Ansehen oder auf die Ueberlegenheit seines Geistes, den Jünger zum Voraus für ein System zu gewinnen und Truppen zu werben für den Kampf. Er soll ihn ehrlich auf den Kampfplatz führen und ihm die Streiter zeigen mit ihrem Feldgeschrei und ihren Waffen. Er soll ihn orientiren im Gewirre, und ihn nicht noch verwirrter machen durch leidenschaftliche Aufregung. Dabei soll er immerhin auf die Blößen aufmerksam machen, die der Eine wie der Andere giebt, die ehrlichen Waffen unterscheiden lehren von den unehrlichen, und vor Allem zeigen, worauf es denn eigentlich bei dem ganzen Streite ankomme.

§. 32.

Indem bei dem Studium der Theologie das religiöse Interesse und das wissenschaftliche von gleicher Wichtigkeit sind, und auch wieder innerhalb beider Gebiete das von Außen wie das von Innen Gegebene, das Geschichtliche wie das Ideale mit gleicher Berechtigung sich geltend machen, so entsteht aus der Art, wie das Eine oder das Andere sich dabei zu betheiligen sucht, und je nach dem Uebergewicht, welches das Eine über das Andere gewinnt, auch eine verschiedene theologische Denkweise, die bald als Rationalismus, bald als Supranaturalismus, bald

wieder als ein Vermittelndes oder als eine Modification der einen oder andern Denkweise, als Mysticismus, Pietismus, Idealismus u. s. w. sich darstellt, wobei indessen der Sprachgebrauch selbst als ein höchst schwankender und mit den Phasen des Streites sich ändernder erscheint, und woraus sich von selbst die Aufgabe ergiebt, über die Gegensätze der Gegenwart hinaus einer befriedigendern Zukunft entgegenzustreben.

Fassen wir die Sache erst geschichtlich, so lassen sich von Anfang an zwei Geistesrichtungen in der Kirche aufweisen, die mit einander häufig in Conflict kamen (vgl. §. 24): die eine, die sich mehr an das Gesetzliche, Buchstäbliche, Ueberlieferte hielt; die andere, die freier darüber hinausstrebte. (Schon im Urchristenthum Petriner und Pauliner?) Die ältesten Häresien der Kirche stellten sich dar in dem Ebjonitismus auf der einen, in dem Gnosticismus auf der andern Seite; aber auch schon hier fanden Uebergänge aus dem Einen in das Andere (Clementinen) oder Modificationen (Montanismus als eine Modification des Ebjonitismus?) statt. Innerhalb der katholischen (rechtgläubigen) Kirche wiederholte sich derselbe Gegensatz: Irenäus und Tertullian auf der einen, Clemens und Origenes auf der andern Seite. Diese vergeistigen, verflüchtigen aber auch zugleich, was jene zu verdichten und zu verfestigen suchen. In dem Ueberschwänglichen des Christenthums lag ein doppelter Reiz, entweder dieses behutsam idealistisch in der Höhe zu halten, oder es realistisch gewaltsam in die Wirklichkeit einzuführen, auch auf die Gefahr hin, absurd zu erscheinen. Auch in den weitern Streitigkeiten der Kirche treffen die Gegensätze, die in der spätern Zeit als Rationalismus und Supranaturalismus heraustraten, noch unentwickelt und unbewußt auf einander. So verlangten die strengen Arianer (Eunomius) eine Begreiflichkeit der göttlichen Dinge, während die großen Kirchenlehrer der Zeit das Unbegreifliche und Geheimnißvolle derselben durch ehrfurchtgebietende Formeln zu schützen suchten. So stellte Nestorius und mit ihm die antiochenische Schule mehr eine nüchterne, verständig sondernde Geistesrichtung dar, von dem Hauche einer milden Frömmigkeit belebt, während Cyrill von Alexandrien und seine Partei die religiösen Anschauungen in eine compacte, den Verstand zum Widerspruch herausfordernde Ausdrucksweise zusammenfaßten (z. B. Gott ist gestorben und Aehnliches). Auf dem praktischen Gebiete zeigt sich derselbe Gegensatz, indem Pelagius das verständig-sittliche Element der menschlichen Freiheit, Augustin das contemplativ-religiöse der göttlichen Gnade voranstellt. Jener zeigt sich als Atomist, dieser als Dynamiker auf dem Gebiete des Sittlichen. Weiterhin im Mittelalter neigen sich bei dem Streit über die Sacramente die Einen (Ratramnus, Berengar) mehr auf die Seite der verständigen Reflexion, während die Andern (Paschasius Radbert, Lanfranc) das Ueberschwängliche und Unbegreifliche auch im Aeußern festzuhalten, es für die Sinne zu verkörpern suchen. Rationalistische Elemente und mystische durchdringen sich in der großen Erscheinung des Johannes Scotus Erigena, die aber unbegriffen und vereinzelt dasteht. Unter den Scholastikern sind Abälard, Gilbert von Poitiers, Roscellin mehr auf der Seite der Vernunfttheologen, wenngleich nicht absolute Rationalisten, während Anselm den Glauben voraussetzt, aber ihn doch auch durch die

Vernunft erkennen will. Den strengen positiven Kirchenglauben hält Bernhard von Clairvaux durch sein persönliches Ansehn aufrecht. Die Mystiker suchen die Kirchenlehre zu verinnerlichen und zu vertiefen, aber oft wandelt sich unter ihren Händen das Positive in ein Ideales, und die Geschichte wird (wie früher bei Origenes) zum Symbol und zur Allegorie. Dieß trieb sie (unbewußt) dem Rationalismus entgegen. — Die Reformation darf nicht einseitig weder als Vorläuferin des Rationalismus noch als Begründerin des Supranaturalismus gefaßt werden. Das Erste war sie in ihrer großartigen Erscheinung und in ihren nächsten Wirkungen am allerwenigsten. Luther war ein entschiedener Gegner aller Vernünftelei (vgl. §. 28). Weit mehr zeigte Erasmus rationalistische Tendenzen. Viele haben Zwingli zu einem Vorläufer der Rationalisten machen wollen. Gewiß mit Unrecht, wenn man das Wort im absoluten oder gar im trivialen Sinne nimmt; doch das mag nicht geleugnet werden, daß der bei aller Gemüthskraft verstandesnüchterne, an den antiken Humanismus der Erasmischen Schule sich anschließende Zwingli zu einem idealistischen Rationalismus mehr Verwandtschaft habe, als der realistisch-positive, zu schroffem Supranaturalismus geneigte Calvin. Unverholen that sich das rationalistische Princip kund in den Antitrinitariern und ihren offenen und geheimen Freunden, und setzte sich, obwohl unentwickelt (mit formalem Supranaturalismus verbunden), im Socinianismus fest. Auch Seb. Franck, Schwenkfeld, Theobald Thamer (namentlich letzterer) schlossen neben dem mystisch-theosophischen rationalistische Elemente in sich.

In der reformirten Kirche durchbrach im 17. Jahrhundert der Arminianismus die strenge Orthodoxie und bald nach dem Anfang des 18. brachte der Einfluß des englischen Deismus die christliche Apologetik zu mancherlei Concessionen gegen die Anforderungen des Zeitgeistes. Ein System der natürlichen (rationalen) Theologie pflanzte sich neben das der geoffenbarten (positiven, biblisch-kirchlichen), und die demonstrative Methode (seit Wolf, s. §. 28) zog durch den orthodoxen Stoff ein Netz von rationalistischen Kategorien. Der Pietismus, früher mit der trocknen Orthodoxie zerfallen, verbündet sich nun mit dieser zur Aufrechthaltung des durch die Kritik (Lessing, Semler) erschütterten biblischen Supranaturalismus. So weit bis auf Kant, der das frühere Gewebe auflöste, die reine Vernunft von aller Theilnahme an der Theologie dispensirte, der praktischen aber die Erbstücke von Gott und Unsterblichkeit zuwies und der Moral den kategorischen Imperativ zur Unterlage gab. Von da an (besonders seit der Schrift: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 1793) schreibt sich der bestimmtere Sprachgebrauch von Rationalismus und Supranaturalismus. Kant unterscheidet den erstern auf's Bestimmteste vom Naturalismus, und dieser Unterschied ist festzuhalten [1]. Der deutsche Rationalismus, wie er,

[1] Aehnlich wie etwa auf dem politischen Gebiete der Radicalismus und der Liberalismus zu unterscheiden sind, obwohl sie oft in einander übergehen. S. Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 216 f. Die Benennung „Rationalist" ist übrigens schon älter. Schon zu Anfang des 17. Jahrhunderts wurden die Ausdrücke Rationistae und Ratiocinistae bei dem in Helmstädt geführten Kampfe zwischen Orthodoxen und Humanisten gebraucht (vgl. Henke, Georg Calixt S. 248). In England gab es 1646 eine Secte, deren Glieder sich „rationalists" nannten, und in einer Disputation vom J. 1706 warf Sucro Rationalistae, Naturalistae, Libertini, Sceptici, quin imo Athei in eine Classe zusammen. S. Lechler, Geschichte des englischen Deismus S. 61, und Tholuck, vermischte Schriften II. S. 26.

nicht grade in bestimmter Abhängigkeit von Kant, aber doch unter dem Einflusse der damaligen Zeitrichtungen sich gebildet hat, unterscheidet sich hauptsächlich formell von dem Supranaturalismus darin, daß er das, was dieser als übernatürliche Offenbarung faßt, für identisch mit den Forderungen der Vernunft hält, und daß er also das, was in der heiligen Schrift Uebernatürliches oder (nach seiner Ansicht) der Vernunft Widersprechendes vorkommt, entweder dieser durch Auslegungskünste gerecht zu machen oder es als bloße Zeit- und Volksvorstellung zu beseitigen sucht und hauptsächlich sich an die Moral des Christenthums hält. Damit ist auch schon der materielle Unterschied gesetzt (in Beziehung auf die specifisch christlichen Lehren von Christi Person, von der Dreieinigkeit, der Erbsünde, dem Verdienste Christi, der Erlösung, den letzten Dingen). — Zwischen beiden Systemen finden jedoch schon frühzeitig Annäherungen statt. Der biblische Suprararuralismus wich in materieller Hinsicht von der alten (rechtgläubigen) Kirchenlehre vielfach ab und hielt oft nur noch mit dem Socinianismus den rein formalen Offenbarungsbegriff fest, so daß der Streit nicht sowohl um den Gehalt der Lehre sich drehte, als um den Weg, auf dem man dazu gekommen. Wiederum suchte auch der Rationalismus seine Uebereinstimmung mit der Bibel in den wesentlichen Lehrpunkten nachzuweisen und stellte sich der über die Bibel hinausgehenden orthodoxen Kirchenlehre und der neuern Speculation gegenüber als biblischer Rationalismus fest. Gegenseitige Zugeständnisse führten zu einem rationalen Supranaturalismus und supranaturalen Rationalismus [2]. — Unterdessen hatten schon im vorigen Jahrhundert geistig-lebendige Theologen, wie Herder, den Gegensatz dadurch innerlich überwunden, daß sie die Offenbarung nicht als eine abstracte Mittheilung einer Doctrin von Seiten Gottes an die Menschen, sondern als eine Thatsache faßten, die göttlich und menschlich zugleich ist und von welcher die Bibel lebendiges Zeugniß giebt, ohne als ein corpus doctrinae Alles fertig gemacht dem Systematiker in die Hände zu liefern. Auch Kleuker drang mit freien Ansichten über die Bibelinspiration (die man fälschlich mit der Offenbarung identificirte) auf die Anerkennung der göttlichen Thatsachen [3]. — Vorzüglich aber ist es Schleiermacher, der den ganzen Streit zwischen Rationalismus und Supranaturalismus [4] dialektisch überwand, indem er nicht die Bibelautorität als solche, sondern die Erscheinung Christi in der Weltgeschichte und die Anerkennung desselben als des Erlösers zum entscheidenden Kriterium machte. Der Gegensatz von Sünde

---

[2] Die Vernunft, hörte man auch wohl sagen, ist schon an sich etwas Uebernatürliches, insofern sie das Uebersinnliche, das über die gemeine Natur Hinausgehende, zum Gegenstand hat, und dem Rationalismus, der der wahre Supranaturalismus ist, solle man eher den Suprarationalismus oder noch besser den Irrationalismus entgegenstellen, der eben dadurch, daß er das Uebersinnliche in das Creatürliche, Fleischliche und Materielle hinabzieht, sich als baaren Naturalismus kundgiebt. (So argumentirte unter Andern auch Schultheß.)

[3] S. Ratjen, Johann Friedrich Kleuker und Briefe seiner Freunde. Göttingen 1842.

[4] „Mir meines armen Theils," sagt Schleiermacher, „wird schon ganz unheimlich, wenn ich das „„Ra und Irra und Supra"" daherrauschen höre, weil mir nämlich vorkommt, als ob sich diese Terminologie immer krauser verwirre." (Zugabe zu seinem Schreiben an Herrn Ammon. Berlin 1818. S. 14.) Ueber den Einfluß Schleiermachers auf die Entwickelung der neuern Theologie vgl. K. Schwarz, zur Geschichte der neuesten Theologie S. 29 ff. (1. Aufl.)

und Gnade, der selbst von vielen biblischen Supranaturalisten im pelagianisch-rationalistischen Sinne verflacht worden war, wurde wieder in seiner tiefern Bedeutung gefaßt, und die eigentliche Offenbarung Gottes wurde begriffen als die Offenbarung in Christo zur Erlösung der Welt. Auch die neuere Speculation trug wesentlich zu einer geistigern Fassung des Offenbarungsbegriffes bei, und die ganze neuere Theologie, zu deren Ausbildung (außer Schleiermacher) de Wette, Marheineke, Daub, Nitzsch, Twesten, Hase, Ullmann, Julius Müller, Dorner, Al. Schweizer, Schenkel, Liebner, Martensen, Rothe, Lange von sehr verschiedenen Standpunkten aus beigetragen haben, ist als eine solche zu begreifen, die den alten Gegensatz von Rationalismus und Supranaturalismus bereits hinter sich hat. Damit ist aber der Streit nicht geschlichtet, und wir sind nur in ein neues Stadium desselben eingetreten. Denn

1. regt sich sowohl von der ältern rationalistischen als ältern supranaturalistischen Schule aus gegen die neuere (meist speculativ vermittelnde) Richtung das Mißtrauen, daß den alten kirchlichen Begriffen ein andrer Sinn untergeschoben und mit Worten ein unredliches Spiel getrieben werde. Hier kommt aber Alles darauf an, das richtige Verhältniß des Unentwickelten zum Entwickelten, des unmittelbar Gegebenen zu dem geschichtlich und geistig Vermittelten einzusehen und den religiösen Gehalt zu scheiden von dem mit der Zeit sich ändernden wissenschaftlichen Ausdruck (Verhältniß der Vorstellung zum Begriff und zur Idee). Und

2. ist nicht zu leugnen, daß die pantheistische Denkweise (s. den vor. §.) sich oft unter dem Scheine größrer Rechtgläubigkeit mit verletzendem Hohne gegen den Rationalismus erhoben hat, der doch mit ehrlicher Offenheit das negirte, was er negiren zu müssen glaubte, dabei aber auch entschieden den Glauben an Gott und Unsterblichkeit in theistischer Fassung festhielt[5]. Indessen treffen die Vorwürfe des Pantheismus nicht überall zu, und oft ist es dem Rationalismus bei seiner Bestreitung des Pantheismus schwer geworden, seinerseits den Vorwurf des baaren Deismus und Naturalismus von sich abzuweisen. Dem hinter der Fortbildung zurückgebliebenen (vulgären) Rationalismus fehlt es bei aller Verständigkeit und praktischen Tüchtigkeit im Einzelnen an geistiger Beweglichkeit, an dem rechten Tiefblick in das Wesen der Religion und des Christenthums, und bei aller ehrenwerthen Moralität an der freien Hingebung des Gemüths, aus der die religiöse Begeisterung hervorgeht. Dasselbe gilt, nur in andrer Weise, von dem ältern sogenannten biblischen Supranaturalismus, nur daß er auf einem solidern Boden steht, ohne sich aber seines Besitzes in vollem Maße zu erfreuen.

An die Stelle des ältern Supranaturalismus ist in dem heutigen Kampfe

---

[5] „Es muß dem Rationalismus nachgerühmt werden, daß er die Idee der Persönlichkeit nicht verworfen, daß er nicht einen unpersönlichen Gott, einen unpersönlichen Christus, eine unpersönliche, d. h. keiner Fortdauer nach dem Tode fähige Menschenseele gelehrt hat. Wenigstens in seinen edlern Vertretern, namentlich in den Schülern und Nachfolgern Kants, zeigt er das anerkennenswerthe Bestreben, einen absolut vollkommenen, persönlichen Gott, der im Geiste sittlicher Zweckbestimmung die Welt regiert, einen ethisch vollkommenen persönlichen Christus, der die Welt zu sittlichen Zwecken erzieht, und eine unendlicher ethischer Vollkommenheit fähige persönliche Menschenseele, die durch das Christenthum im Diesseits für das Jenseits sittlich erzogen werden soll, zu dogmatischer Anerkennung zu bringen." Schenkel, die Idee der Persönlichkeit S. 6.

der moderne **Pietismus** getreten. Der ältere Pietismus[6] vertrat der damaligen Orthodoxie gegenüber das freie bewegliche Princip in der Kirche und das praktisch-christliche Interesse (**Spener**, **Francke**). Seit den Zeiten der Wolf'schen Philosophie trat er in einer schwächlichern Gestalt auf und bekämpfte oft am unrechten Orte die Wissenschaft (die pietistische Faction gegen Wolf in Halle). Mit dem ältern Supranaturalismus schließt sich der Pietismus streng an die Bibel (in ihrer Integrität als Kanon und in ihrem Wortverstande) an; aber was bei jenem todte Form war, hat in ihm lebendige Gestaltung gewonnen. Das Schriftwort ist ihm Lebenswort und vorzüglich dringt er, wie die neuere Theologie, scharf auf den Gegensatz von Sünde und Gnade, nur daß er dabei das Speculative abweist und auf das Praktische sich beschränkt. Doch begegnet ihm nur zu oft, daß er das **dogmatische** Christenthum mit dem **praktischen** verwechselt und für den Buchstaben der Lehre eifert, oder daß er, in dem Streben in frommer Weise geistreich zu sein, in's Geschmacklose und Willkürliche sich verirrt und mit der Philosophie und Naturforschung liebäugelt, ohne ihnen aufrichtig in's Gesicht zu sehen, oder daß, wenn er auf jeden Ruhm der Wissenschaftlichkeit verzichtet, er sich in frommen Redensarten ergeht, die dann leicht den Eindruck des Abgestandenen, wo nicht des Erheuchelten machen.

Frischer zeigt sich der **Mysticismus**[7], den man unrichtig mit dem

---

[6] Der Name kam bekanntlich auf zur Zeit Speners und Francke's. Damals waren die Pietisten (als die Freisinnigen) den steifen Orthodoxen entgegengesetzt. Das ursprünglich frische und fromme Geistesleben artete aber bald in asketischen Formalismus aus. Dieß ist der Pietismus von seiner praktischen Seite (Frömmelei). Hier haben wir es mit dem **dogmatischen** Pietismus zu thun. Dieser hält recht eigentlich an den Grunddogmen des Protestantismus fest, sowohl an dem formellen Princip der Schriftautorität, als an dem materiellen von der Sünde und der Rechtfertigung, wobei das natürliche Verderben des Menschen und sein sittliches Unvermögen (ohne die Gnade) recht stark betont wird (s. **von Cölln** und **Bretschneider** in den unten anzuführenden Schriften), und insofern würde man nur mit Unrecht ihn einer sectirerischen Tendenz beschuldigen. Im Gegentheil hat sich der Pietismus je und je dem Rationalismus gegenüber auf seine Orthodoxie berufen. Allein das Halten auf den Buchstaben ist noch nicht ein Beweis von protestantischem Geiste, und man kann auch hier sagen: Duo cum faciunt idem, non est idem, und: C'est le ton, qui fait la musique. Die Kraftnatur Luthers verarbeitete doch das Dogma anders im Innern und gab ihm eine andere Beziehung nach Außen, als der an Schwächlichkeit leidende Pietismus es vermag. Die ganze Lebensanschauung der Reformation war eine kernhaft-fromme, aber nichts weniger als eine krankhaft-pietistische.

[7] Abzuleiten von *μύω*, *μύστης*, *μυστήριον*, *μυστικός*. Das Eingehen auf das Geheimnißvolle schließt an sich weder Lob noch Tadel in sich. Da die Religion selbst das Geheimniß der Gottseligkeit ist, so hat sie für den gewöhnlichen Weltverstand etwas Mystisches, und man hat daher auch nicht ganz mit Unrecht zwischen der (wahren) Mystik und dem (falschen) Mysticismus unterschieden, obwohl Andere diese sprachliche Unterscheidung als eine willkürliche verwerfen, z. B. **Liebner**, Hugo von St. Victor S. 232. — Die Entartung des Mysticismus bezeichnen Manche durch **Fanatismus** (Fanaticismus, von fanum, fanaticus); indessen giebt es Fanatiker aller Art, selbst rationalistische. Kaltes Herz und warmer Kopf sind die charakteristischen Merkmale des Fanatikers. Man übersetzt wohl das Wort durch „Schwärmerei"; allein der Sprachgebrauch verbindet mit Schwärmerei mehr einen unschuldigen Begriff. Der Schwärmer kann sich für seine Ideen kreuzigen lassen; der Fanatiker errichtet Scheiterhaufen. (Bretschneider bezeichnet den Fanatismus als den Paroxysmus der Schwärmerei.) — Ganz mit uns übereinstimmend urtheilt **Nitzsch**: „Der Fanatismus ist unbedingt innerlich kalt; jeder Fanatiker ist ein in seinem tiefsten Gemüth erkältetes Wesen; die Hitze ist oberflächlich; die Kälte und Gleichgültigkeit soll

Pietismus verwechselt. Er ist älter als der Pietismus, ja so alt als die Kirche selbst, oder war eigentlich schon vor ihr da. Er ist ja überhaupt nichts Anderes, als die Religion in ihrer Unmittelbarkeit, wie sie, entweder in dieser verharrend, auf die verständige Erkenntniß (Reflexion) verzichtet, oder, durch die Phantasie geleitet, in die Irrgänge der Theosophie sich verläuft und auf dem praktischen Gebiete entweder in contemplative Unthätigkeit als Quietismus versinkt oder sich als Schwärmerei (Fanatismus) kundgiebt. Der Mysticismus ist insofern Supranaturalismus, als er auf der Annahme unmittelbarer höherer Erleuchtung und einer thatsächlichen Gemeinschaft des Göttlichen und Menschlichen beruht, und darum kann er nie mit dem rein verständigen (vulgären) Rationalismus zusammenkommen [8]. Allein er unterscheidet sich auch von dem bloß formalen biblischen Supranaturalismus dadurch, daß er die Offenbarung nicht auf das geschriebene Bibelwort beschränkt, sondern auf das innere Wort hört und eine große Neigung zeigt, das Positive in Allegorie, das Historische in ein Ideales zu verwandeln. Diese Richtung hat er mit dem idealistischen (speculativen) Rationalismus gemein.

Eine fernere neue Gestaltung des Supranaturalismus ist der wieder mit Macht sich erhebende kirchliche Positivismus und Confessionalismus, der, nicht zufrieden mit dem Biblischen, das Bekenntniß zu der Lehre der symbolischen Bücher als das nothwendige Kriterium ächter Gläubigkeit heraushebt und die zu Recht bestehende Union der Protestanten zu vernichten bemüht ist.

Wie aber immer ein Extrem das andere wieder hervorruft, so hat sich auch der Rationalismus, den man für immer begraben hielt, wieder aufgemacht, nur in anderer Gestalt, wie er sich auch den „modernen" nennt. Ja, aus derselben speculativen Schule, aus welcher die Vertheidiger des modernen Supranaturalismus hervorgegangen sind, ist auch der speculative Rationalismus erwachsen, der in der Negation des Uebernatürlichen und Wunderbaren mit dem ältern Bruder übereinstimmt, sich aber wesentlich darin von ihm unterscheidet, daß er gerade die Lehrstücke, auf welche dieser mit Entschiedenheit festhielt, die Lehre vom persönlichen Gott und der persönlichen Unsterblichkeit, mit eben solcher Entschiedenheit leugnet und auch den historischen Grund des Christenthums immer mehr zum Wanken zu bringen sucht. Während diesem Rationalismus nur der Geist, wie er im Menschen zum Bewußtsein kommt, das Reale ist, ist er oft (von Freund und Feind) und nicht immer ohne seine Schuld, verwechselt worden mit der Richtung, welche am Ende auch die Realität des Geistes leugnet und zum baaren Materialismus und Nihilismus fortschreitet, der selbstverständlich die reine Negation aller Theologie ist.

An Vermittlung der Extreme hat es zwar auch in der letzten Zeit nicht gefehlt, obgleich bei der Spannung der Gegensätze eine wahre Vermittlung

---

durch Leidenschaftlichkeit innerhalb der Schranken der Aeußerlichkeit und des Empirismus vergütet werden." (?) Akadem. Vorträge über christliche Glaubenslehre S. 28. — Ueber die „Krankheiten des Mysticismus" vgl. auch Schenkel, Dogm. S. 178 ff.

[8] „Es würde indessen," sagt Hase (theol. Streitschriften 3. Heft S. 90), „dem Rationalismus nichts schaden, wenn er so viel mystische Innigkeit in sich aufnähme, als er vertragen könnte, ohne an seinem gesunden Menschenverstande Schaden zu leiden; auch der Mysticismus würde mit seinem Gnadenschifflein noch nicht untergehn, wenn er einigen gesunden Menschenverstand einnähme, wenn nicht als Compaß, doch als Ballast."

zu den schwierigsten Aufgaben gehört. Nur einer der Macht der Wahrheit unbedingt vertrauenden, die Mißdeutung ihrer Absichten nicht scheuenden, aufrichtigen Gesinnung wird es endlich gelingen, eine Verständigung herbeizuführen. Folgendes etwa wäre das Programm, auf welches hin eine Verständigung gedacht werden kann. Die vermittelnde Theologie hat sowohl mit dem Rationalismus als mit dem Mysticismus das Streben gemein, sich über das von Außen Gebotene auch innerlich Rechenschaft zu geben, den ewigen Gehalt der religiösen Ideen von ihrer zeitlichen Erscheinungsform zu scheiden, das Geschichtliche und die vorhandenen Urkunden darüber vorurtheilsfrei zu prüfen und das Christenthum mit den Anforderungen der modernen Bildung zu versöhnen. Aber sie faßt diese Aufgabe höher als der Rationalismus. Der gesunde Menschenverstand des Einzelnen, der auch wieder nur ein Kind seiner Zeit ist, und die Durchschnittslinie von der Summe dessen, was moderne Bildung, moderne Weltanschauung heißt, ist ihr noch nicht die höchste Instanz [9]. Sie faßt die Menschenvernunft auf in der Gesammtheit ihrer Entwicklung, und Christus ist ihr weder bloß ein Einzelner in der Reihe der Uebrigen, noch ein leeres Phantasiegebilde, sondern der, in welchem sich das Ideal der Religiosität verwirklicht hat und durch welchen somit allein der Welt das Heil kommt für Zeit und Ewigkeit. Bei dem entschiedenen Glauben an die specifisch göttliche Würde Christi und die weltüberwindende Macht der von ihm ausgegangenen Erlösung macht sie indessen das Christliche nicht abhängig von einer dogmatischen Formel; eine solche hat für sie nur relative Bedeutung, insofern der religiöse Glaube in ihr einen möglichst adäquaten Ausdruck sucht. Die demüthige Unterwerfung unter die religiöse Autorität Christi und die Liebe nicht nur zu seiner Lehre, sondern auch zu seiner Person hat die vermittelnde Theologie mit dem Pietismus gemein, nur daß sie sich dogmatisch freier bewegt und einen größern idealen Zusammenhang sucht zwischen dem Christlichen und dem Menschlichen überhaupt, indem sie auf die Logosidee der alten Kirche zurückgeht und Christianismus und Humanität nicht als Gegensätze faßt, sondern vielmehr im Christenthum die vollendete Humanität sieht [10]. Mit dem Pietismus und Supranaturalismus theilt die vermittelnde Theologie die Hochachtung gegen die Bibel, weil sie es ist, die von Christo zeugt, indem sie sowohl prophetisch im A. T. auf ihn hinweist, als vorzüglich im Kanon des N. T. das Christliche in seiner ursprünglichsten Form darstellt und den Grundton zu

---

[9] Sehr gut ist das Wesen eines sogenannten gesunden Menschenverstandes geschildert in Hase's Streitschriften gegen Röhr S. 39 ff. Aehnlich verhält es sich mit dem Zeitgeist und dessen Anforderungen, auf die sich der (vulgäre) Rationalismus so gern beruft. „Wenn Jemand sagt, es ist Forderung der Zeit, so ist das eine Appellation an das nicht-urtheilsfähige Publicum, welches jederzeit unklare Triebe, Neigungen und Abneigungen an die Stelle der Gründe setzt. Als die Israeliten lieber ein Kalb als den unsichtbaren Gott anbeten wollten, meinten sie auch, es sei Forderung der Zeit." Roth, in den Hall. Jahrbüchern für deutsche Wissenschaft und Kunst 1838. Nr. 86.

[10] Freilich verstehen wir dieß nicht so, als wäre das Christenthum nur der Culminationspunkt der sich aus sich selbst entwickelnden Humanität; sondern in der Weise, wie es Hundeshagen auseinandergesetzt hat in seiner trefflichen Rede: Ueber die Natur und die geschichtliche Entwicklung der Humanitätsidee (Heidelberg 1852), und in dem „Weg zu Christo" (Frankf. 1853) S. 88 ff., wonach Christus erst „das Gesetz der Humanität entdeckt" und in die Welt eingeführt hat, wonach aber auch der Satz Tertullian's seine volle Geltung hat, daß jede Menschenseele eine geborene Christin ist.

allem Weitern bildet. Aber sie ist auch zu der Ueberzeugung gelangt, daß Wort Gottes und Bibel (als der empirisch vorliegende Kanon) nicht eins und dasselbe sind, und daß der göttliche Geist auch außerhalb der Bibel, wenn gleich in ihr wurzelnd, in der Gesammtheit des kirchlichen Bewußtseins sowohl, als in dem einzelnen Frommen sich von jeher thätig erwiesen hat und fortwährend thätig erweist. Ueberhaupt besteht ihr die Offenbarung Gottes nicht bloß in der Mittheilung von Kenntnissen, sondern in der Manifestation des göttlichen Lebens. In Betreff des Confessionellen hält sich die vermittelnde Theologie eben so fern von einem die confessionellen Gegensätze verwischenden und abschwächenden Indifferentismus, als von der Abgeschlossenheit, die keine Fortentwicklung der Lehre zuläßt und von den andern christlichen Confessionen gar nichts lernen zu können in ihrer Selbstgenügsamkeit behauptet. Was die Positiven in die engen Schranken einer veralteten Schulsprache unnatürlich zusammenzwängen, das sucht sie vermöge der fortgeschrittenen Wissenschaft zu einem großartigen kirchlichen Gemeinbewußtsein zu erweitern und ihm einen bequemern und der Zeit, in der wir leben, angemessenern Ausdruck zu geben. Nur mit dem Nihilismus kann und wird sie sich nicht befreunden, sondern, vertrauend auf die in der Kirche ruhende Kraft der Wahrheit, welche keine andere ist als die in der Zeit offenbar werdende Lebenskraft Christi, unbeirrt ihr Ziel verfolgen [11].

§. 33.

Die Stellung des Studierenden zu diesen Richtungen.

Eine wissenschaftliche Zauberformel, die den Lehrling über die Gegensätze hinweghöbe und den eignen Kampf ihm ersparte, giebt es nicht. Auch möge keiner durch den bloß theoretischen Zweifel von dem Studium der Theologie sich abschrecken lassen, sobald er eines redlichen Strebens vor Gott sich bewußt ist. An einem fortgesetzten Studium

---

[11] „Ich bin überzeugt, daß die Kirche der Zukunft . . . immer mehr von dem sich abwenden wird, wodurch die Kirche des Mittelalters mit ihrer gesetzlichen Symbolik dem Tode verfallen ist, und sich immer mehr dem zuwenden wird, was der Lebenstrieb der Reformation in keimender Kraft hervorzurufen gesucht, in das wirkliche Leben hineinzustellen aber nicht vermocht hat. . . . Alle Reactionen, die im Widerspruche damit nach strengerer Ausschließlichkeit streben, dürfen nur als vorübergehende ohnmächtige Versuche angesehen werden, den gottgewollten, einer neuen Epoche zustrebenden Siegeslauf des auf dem Grunde der Persönlichkeitsidee sich zu neuem Leben entfaltenden evangelischen Geistes zu hemmen." Schenkel a. a. O. S. 24. Zu einem minder günstigen Resultat gelangt freilich K. Schwarz „zur Geschichte der neuesten Theologie." Lpz. 1856 (57). 3. Aufl. 1864. Vgl. sein ungünstiges Urtheil (in der Schlußbetrachtung) über die sog. Vermittlungstheologie und über die von ihm zwar anerkannten, aber nach seinem Dafürhalten sehr beschränkten Verdienste eines Nitzsch, J. Müller und Dorner, an denen er Unmittelbarkeit und Einfachheit, die durchschlagende Kraft des schöpferischen Geistes u. s. w. vermißt und denen er „Reflexionskünstelei" vorwirft. Ob aber von der Speculation her das Heil zu erwarten stehe, möchte selbst von denen bezweifelt werden, die mit dem Verf. vollkommen über den nothwendigen theistischen Gehalt einer solchen Speculation einverstanden sind.

der heiligen Schrift, im Zusammenhange mit der Kirche und ihrer Geschichte, im Blick auf die großen Heroen der Wahrheit, die unter den mannigfaltigsten Verwicklungen das eine Nothwendige erstrebt haben, und im aufrichtigen Gebete zu Gott wird der fromme Sinn erstarken; mit dem Glauben, der an der errungenen Wahrheit festhält, wird die Liebe sich mehren, die auch andere Richtungen zu ertragen und das Gute in allen Formen sich anzueignen weiß; und wo der Glaube und die Liebe lebendig sind, da kann auch die Hoffnung nicht ausbleiben auf den vollen Sieg der Wahrheit.

Viele kommen mit falschen Erwartungen zur Theologie: entweder kommen sie noch mit einem unbefangenen Glauben, oder sie bringen schon Zweifel mit von der Schule her. Jene werden leicht irre an der Wissenschaft, wenn ihnen in dem kritischen Proceß das unterzugehen droht, woran sie bisher mit unbedingter Liebe gehangen haben. Diese werden ungeduldig, wenn der Zweifelsknoten, statt sich zu lösen, nur mehr sich schürzt. Soll das Zweifelhafte verschwiegen, das Unhaltbare durch Sophismen als haltbar dargestellt werden? Schmach der Wissenschaft, die dazu sich hergäbe! Lange genug hat die pia fraus in der Kirche geherrscht; in der Wissenschaft hat ihr Reich ein Ende. Wer den Muth nicht hat, den Proceß durchzumachen, der bleibe lieber weg; er kann ein ehrenwerthes frommes Glied der christlichen Gemeinschaft sein, aber nicht ein Lehrer, wenigstens nicht unter Solchen, die eben auch schon von dem Baum der Erkenntniß zu naschen sich unterstanden haben. Andere sagen umgekehrt, der soll eher wegbleiben von der Theologie, der das Zweifeln nicht lassen könne; man bedürfe gläubige Theologen, zumal in unsrer Zeit. Letzteres ist wohl wahr. Aber ein im Kampfe bewährter Glaube ist uns lieber als jener Stumpfsinn, den man oft mit der Gläubigkeit verwechselt. Die besten Köpfe und zartesten Gemüther können gerade durch die unzeitigen Gewissensscrupel, die man ihnen (oft mit schlauer Berechnung) beibringt, von dem Studium der Theologie abgeschreckt werden; aber der Muthige wird sich nicht abschrecken lassen und gerade darin, in dem schönen Vertrauen, daß Gott ihm durchhelfen werde, seinen Glauben bewähren. Tüchtige Theologen von der gläubigsten Gesinnung haben auch immer diesen Muth an Jünglingen zu schätzen gewußt. So Bengel[1], der es ausspricht, „daß alle Lehrsätze durch einen Kampf gehen

[1] S. dessen Leben von Burk S. 17. — Vgl. auch die Göttinger Denkschrift: „Ueber die gegenwärtige Krisis des kirchlichen Lebens" (Göttingen 1854) S. 18: „Wie es im Sittlichen nicht bloß darauf ankommt, was man thut, sondern der sittliche Werth vornehmlich auch davon abhängt, wie und warum und mit welcher Gesinnung man etwas will: so kommt es auch im religiösen Gebiete gar nicht bloß darauf an, wer, sondern vornehmlich auch wie und warum man es glaubt" . . . und S. 20: „Da das geistliche Amt, wie wesentlich auch seine Stellung im kirchlichen Organismus ist, doch nicht wie ein Talisman behandelt sein will, vor welchem die Krankheiten dieser Zeit von selbst weichen: so werden die theologischen Facultäten auch ferner es sich angelegen sein zu lassen haben, die ihrer Leitung und Bildung übergebenen künftigen Diener der Kirche nach Kräften auf die Nothwendigkeit eines innern, religiös-sittlichen Processes hinzuweisen, nicht auf das bloße Lernen der Sätze

und ihre Wahrheit auf's Neue müsse errungen werden," und der die Bereitwilligkeit alle Lehrsätze zu unterschreiben, aus Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit und aus roher weltlicher Gesinnung herleitet. „Wer mit Religion zweifelt," sagt der glaubensstarke Harms, „der hat die wahre Religion." Diese Worte sprach er am Grabe eines rationalistischen Studenten[2]. Aehnlich soll sich einst Neander über einen in der Zweifelsperiode gestorbenen jungen Theologen ausgesprochen haben: er sei in seinem Beruf gestorben, und wer so sterbe, der sterbe wohl. Nur daß eben mit Religion, mit dem heiligen Ernst im Herzen gezweifelt werde, der Alles daranzugeben bereit ist, damit er die eine Perle der Wahrheit gewinne! Es kommt hier Alles auf die rechte Unterscheidung von Glauben und Glauben an. „Allerdings wäre es," mit Zyro zu reden[3], „eine schlimme Sache, wenn der Prediger nicht selbst und mit ganzer Seele an das Wort glaubte, das er redet"; aber nicht darin besteht dieser Glaube, „daß man das Wort für wahr hält, d. h. an der Wirklichkeit seines Inhaltes nicht zweifelt, wobei das Herz kalt sein kann; sondern vielmehr darin, daß der Prediger selbst mit seinem ganzen Herzen und Leben dabei ist, indem er die Wahrheit an sich selbst erfahren hat." Es könnte sogar geschehen, daß ein solcher wahrhaft frommer Prediger nicht in allen Stücken an den Buchstaben der Bibel hinge, weil der Buchstabe bisweilen ungewiß ist, und doch wäre er hundertmal besser, als die Prediger, welche, wie viele im gemeinen Volke, genau auf den Buchstaben schwören und jede Abweichung oder Aenderung für gottlos schelten, während ihr innerer Mensch ein ganz anderer ist als der wiedergeborne Mensch der Bibel, und aus ihren Werken erhellt, daß ihre Gottseligkeit eine angelernte oder einstudierte ist. Weder im Supranaturalismus noch im Rationalismus, noch in irgend einem theologischen System liegt das Arge, sondern „in dem Mangel sittlich-ernster frommer Gesinnung oder religiösen Charakters"[4].

---

des Bekenntnisses, damit sie nicht bloß das Rechte, sondern auch das Rechte auf die rechte Weise glauben lernen, und so eine wahrhaft im Glauben unserer Kirche stehende Geistlichkeit fort und fort auch unter uns gepflanzt werde."

[2] S. Rheinwalds Repertorium XXX. S. 54.

[3] Die evangelische Kirche S. 1. Es ist auch von anderer Seite richtig darauf hingewiesen worden, daß die Ausdrücke „stark" und „schwach im Glauben" von den Menschen unserer Zeit in einem Sinne gebraucht werden, der dem Sprachgebrauch des Apostels geradezu entgegengesetzt ist (Röm. 14. u. 1 Cor.), s. Al. Schweizer, Passionspredigten 1862, Predigt 3, und „Zeitstimmen aus der ref. Kirche der Schweiz" 1864 Nr. 2 ff. — Nur möchten wir alle die Folgerungen nicht theilen, welche daraus könnten gezogen werden.

[4] Kähler im unten anzuführenden Werke S. 328. Darum sagt auch Ewald über den jetzigen Zustand der evangelischen Kirche (in Schweglers Jahrbüchern der Gegenwart Nr. 65—71, vgl. Allgemeine Zeitung 1843 Nr. 331): „Gewiß, ließe man im Vertrauen auf die innere Heilkraft der unabänderlichen Grundlagen der evangelischen Kirche die Irrthümer durch sich selbst fallen und die reinere Wahrheit, zu der Alles gewaltig hindrängt, durch ihre eigene Gewalt still und geräuschlos den Sieg erringen, wie sicher würde sich aus diesen gegenwärtigen Wirren ein besseres Zeitalter unserer Kirche entwickeln! Mögen auf diesem Ende die hartnäckige Verknöcherung und die heuchelnde Frömmigkeit, auf jenem die leichtfertige Neuerung und herzlose Zerstörung ihr Spiel treiben — es wird mitten in unserer Kirche nie an Solchen völlig fehlen, welche von frischer Erkenntniß und ächter Frömmigkeit aus die leicht flüchtige Schaar der Vorschnellen zurücktreiben und einen für Alle heilsamen Weg, wo es nothwendig, anbahnen. Eigentlich ist es doch nur der Mangel einer den neuen Zeitlagen genügenden reinern und stärkern Frömmigkeit, welcher uns

Wo aber dieser religiöse Charakter auch vielleicht erst nur in seiner allgemeinsten Gestalt vorhanden ist, da wird er auch gewiß unter dem Einfluß eines gesunden theologischen Studiums bestimmter ein christlicher werden. Gesetzt, es werde Christus auch nur in seiner Menschlichkeit lebendig und mit idealer Begeisterung erfaßt, so wird doch bald im Herzen der Glaube an sein Göttliches Wurzel fassen, wenn gleich der Verstand noch nach einem befriedigenden Ausdruck ringt. Dieser Idealismus[5] ist jedenfalls besser, als jene Prosa einer in die gemeinste Wirklichkeit versunkenen Gesinnung, die gerade aus Unglauben, d. h. aus Mangel an höherm Geistesschwunge, Alles verbrieft und versiegelt und dreifach hypothecirt haben möchte, und die darum am liebsten zum Handgreiflichen ihre Zuflucht nimmt, damit sie desto ruhiger schlafen könne auf dem Polster eines fremden Glaubens[6]. Darum werde nur statt aller Buchstäbelei das lebendige Bild Christi, wie es eine jede nach Gott ringende Menschenseele nothwendig fesseln muß, in die Mitte der theologischen Schule hineingestellt, nicht als ein mythisches Nebelbild, aber auch nicht mit all dem Schmutz der Jahrhunderte, der durch rohes Betasten sich darauf gesetzt hat: sondern in seiner geschichtlichen Idealität und in seiner idealen Geschichtlichkeit; es wird dann bald klar werden, daß „Jesum lieb haben der wahre Supranaturalismus, Jesum begreifen der wahre Rationalismus, Jesum in sich darstellen der wahre Mysticismus und diese drei das wahre Christenthum seien“[7].

Wie weit die theologische Schule zur Förderung dieser Gesinnung beitragen könne, s. §. 22.

Zur Literatur des Streites.

Vgl. K. G. Bretschneider, systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe (Lpz. 1841) S. 189 ff. und die Literatur über Religionsphilosophie oben S. 74 ff.

1. Ueber Rationalismus und Supranaturalismus.

A. Zu Gunsten des Rationalismus.

J. F. Röhr, Briefe über den Rationalismus. Zur Berichtigung der schwankenden Urtheile, die in den neuesten dogm. Consequenzstreitigkeiten über denselben gefällt worden sind. Aachen (Zeitz) 1813.

---

drückt: in der Kirche ist kein Fortschritt, als daß im Aufblick zu Christo unser Vertrauen auf den rein geistigen Gott und dadurch unser christliches Thun durch neue Erkenntniß immer wachse und alle Hemmungen, welche sich diesem entgegenstellen, immer völliger entfernt werden. Dazu zu wirken, ist vor Allem der Theologen Pflicht, wenn sie ihres Namens würdig sein wollen, und auch alle ihre Gelehrsamkeit sollte am Ende darin aufgehen.“ Daß der Unglaube nicht sowohl in Irrthümern des Verstandes, als in der von Gott abgewendeten Richtung des Herzens zu suchen sei, fängt man auch an, jenseits des Kanals einzusehen. So sagt Davidson: Aberrations of intellect are venial sins, unfaithfulness to the high instincts which unite Man to God, is irreligion. (Introduction in the Old Test. Stud. u. Kr. 1863 S. 157.)

[5] Vgl. Kähler, christliche Sittenlehre S. 23, wo die ächte Idealität gegen den bloßen Ideenschwindel hervorgehoben wird.

[6] Solche Fromme möchte man wohl mit Jean Paul den Pferden vergleichen, die erst, nachdem ihnen der Nerv durchschnitten worden, den Schweif nach oben kehren.

[7] Kähler am unten anzuführenden Orte S. 334.

J. Schultheß und J. K. v. Orelli, Rationalismus und Supranaturalismus, Kanon, Tradition und Scription. Zürich 1822.
J. Gfr. Gurlitt, Rede zur Empfehlung des Vernunftgebrauchs bei dem Studium der Theologie. Hamb. 1822.
Ch. F. Böhme, die Sache des rationalen Supranaturalismus, geprüft und erklärt. Neust. 1823.
C. F. W. Clemen, die Rationalisten sind doch Christen. Altenb. 1829.
H. E. G. Paulus, zeitgemäße Beleuchtung des Streites zwischen dem Eingebungsglauben und der urchristl. Denkgläubigkeit. Wiesb. 1830.
W. Schröter, Christianismus, Humanismus und Rationalismus in ihrer Identität. Lpz. 1830.
J. F. Röhr, Grund- und Glaubenssätze der evang.-protest. Kirche. 1832. 34. (Vgl. Bretschn. a. a. O. S. 194.) 3. Aufl. 1843.
Ch. F. Fritzsche, de rationalismo commentat. II.; in den opuscul. academ. (Tur. 1846) p. 85 ss.
*L. J. Rückert, der Rationalismus. Lpz. 1859.

Das gelesenste Organ dieser Richtung war lange Zeit Röhrs Predigerbibliothek (Neust. a. d. Orla), seit 1820 bis 1848, 28 Bände und einige Hefte; dann von L. Lange bis 1851 in nicht ganz 2 Bänden fortgesetzt; früher auch Schultheß' Annalen, Paulus' Sophronizon, der Denkgläubige, und andere seither wieder eingegangene Zeitschriften; ebenso die Darmstädter Kirchenzeitung (unter Bretschneiders Redaction). — Ein Epigone des vulgären Rationalismus (zum Theil versetzt mit pantheistischer, junghegelscher Weltanschauung) ist der sogenannte Deutschkatholicismus und das Lichtfreundthum (protestantische Freunde), vgl. die Schriften von Ronge, Uhlich, Wislicenus, König, Rupp und die daraus entstandene Tagespolemik (Bruns Repertor. 1845. Bd. 4. S. 26 ff.). Organe dieser Richtung: Hofferichter und Kampe: „Für freies religiöses Leben." Breslau 1848. Blätter für christl. Erbauung von R. Fischer, fortges. von Zille. Lucifer, fliegende Blätter für Kirchen- und Schulreform von C. Schäffer — u. a. m. — Verschieden wieder von dieser Richtung ist der mehr oder weniger an die Resultate der Hegel'schen Philosophie und Tübinger Kritik sich anschließende das „moderne Bewußtsein" als höchste Norm erkennende Rationalismus, dessen Organ u. a. die „Zeitstimmen aus der ref. Kirche der Schweiz" (seit 1859). S. auch §. 69 a. E.

B. Zu Gunsten des Supranaturalismus.

J. A. H. Tittmann, über Supranaturalismus, Rationalismus und Atheismus. Lpz. 1816.
Cl. Harms, Thesen Luthers mit andern 95 Sätzen. Kiel 1817. (Die darauf bezüglichen Streitschriften in Deegens Jahrb. der Lit. II. S. 139 ff. und III. S. 73.)
—— „daß es mit der Vernunftreligion nichts ist." Kiel 1819.
Ch. F. Zöllich, Briefe über den Supranaturalismus; eine Gegenschrift zu den Briefen über den Rationalismus. Sondersh. 1821.
(Dagegen wieder: F. H. Gebhard, die letzten Gründe des Rationalismus in einer Widerlegung der Briefe Zöllichs. Arnst. 1822.)
J. F. Kleuker, über das Ja und Nein der bibl.-christl. und der reinen Vernunfttheologie. Hamb. 1819. (Vgl. auch „über die Altonaer Bibel" 1818.)
—— über den alten und neuen Protestantismus. Bremen 1823.
H. Steffens, von der falschen Theologie und dem wahren Glauben; eine Stimme aus der Gemeinde. Breslau 1831.
E. Sartorius, die Religion außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Marb. 1822.
—— über die Unwissenschaftlichkeit und innere Verwandtschaft des Rationalismus und Romanismus in den Erkenntnißprincipien und Heilslehren des Christenthums. Auch u. d. Titel: Beiträge zur evangel. Rechtgläubigkeit. 1. Hft. Heidelberg 1825. (Dagegen die Replik von Bretschneider in der Oppositionsschr. Bd. 8. Heft 2. S. 230—281; und die Duplik von Sartorius im 2. Hefte seiner Beitr. zur evang. Rechtgl. S. 1—86.)
(Hering,) die Akephaler unserer Zeit. Lpz. 1825.
A. Hahn, de rationalismi, qui dicitur, vera indole et qua cum naturalismo con-

tineatur ratione. Lips. 1827. (Vgl. die dadurch veranlaßten Streitschriften von Hase, Krug, Richter, Clemen u. A. b. Bretschneider, syst. Entw. S. 192.)
—— über die Lage des Christenthums in unserer Zeit und das Verhältniß der christlichen Theologie zur Wissenschaft überhaupt. Lpz. 1832.
J. A. Voigtländer, der Rationalismus nach seinen philosophischen Hauptformen und in seiner historischen Gestalt. Lpz. 1830.
W. Steiger, Kritik des Rationalismus in Wegscheiders Dogmatik. Berl. 1830.
Oeffentliche Organe des Supranaturalismus: die Hengstenbergische evangel. Kirchenzeitung (Berl. seit 1827 und noch fortgehend); früherhin: Bengels Archiv (fortges. von Steudel); Heydenreich's und Hüffell's Zeitschrift; Schwarz' Jahrbücher; Tholucks literar. Anzeiger. — Organe der streng-orthodoxen (lutherischen) Richtung: die Zeitschriften von Harleß; von Rudelbach und Guericke (jetzt Guericke und Delitzsch); von Dieckhoff (früher Mejer) und Kliefoth.

C. Vermittelnde Versuche.

α. Vom Standpunkte des Rationalismus aus:

Jon. Schuderoff, Briefe über den Rationalismus und Supranaturalismus (in dessen Journal für Veredlung des Prediger- und Schullehrerstandes. Jahrg. 1811. Bd. 2. St. 3).
H. G. Tzschirner, daß die Verschiedenheit der dogmatischen Systeme kein Hinderniß des Zwecks der Kirche sei. (Vgl. Bretschneider S. 191.)
Ch. F. Böhme, christliches Henotikon. Halle 1827.
K. G. Bretschneider, über die Grundprincipien der evang. Theologie. Altenburg 1832. (Dessen 2 Sendschreiben an einen Staatsmann. Leipzig 1839. u. a. m.)
C. G. W. Theile, Christus und die Vernunft. Lpz. 1830.
—— Aphorismen zur Verständigung über den sogenannten alten und neuen Glauben. Lpz. 1839.
D. G. K. v. Cölln und Dav. Schulz, über theologische Lehrfreiheit auf den evangelischen Universitäten. Breslau 1830.

β. Vom supranaturalen Standpunkte aus:

H. A. Schott, Briefe über Religion und christlichen Offenbarungsglauben. Jena 1826.
C. I. Nitzsch, über das Heil der Theologie durch Unterscheidung der Offenbarung und Religion als Mittel und Zweck. Wittenb. 1830.
L. Hüffell, Friedensvorschläge zur Beendigung des Streits zwischen bibl.-christlichen Theologen und Rationalisten (Zeitschrift für Predigerwissenschaften. Bd. 2. St. 1).
K. Ruthenus, der formale Supernaturalismus oder der einzig mögliche Weg zu einer Ausgleichung der streitenden theol. Partheien. Lpz. 1834.

γ. Vom speculativen (oder überhaupt über den Gegensatz sich hinausstellenden) Standpunkte aus:

G. F. Bockshammer, Offenbarung und Theologie. Stuttg. 1822.
de Wette, Religion und Theologie. Berl. 1817. 2. Aufl. 1821.
—— über den Verfall der protestantischen Kirche in Deutschland und die Mittel, ihr wieder aufzuhelfen (Reformationsalm. 1817. S. 296 ff.).
—— Theodor oder des Zweiflers Weihe. Berlin 1822. 28. 2. Bde (Besonders I. S. 54 ff. 85 ff. 102 ff. 175 ff. 191. 202 ff. II. 198 ff.)
L. A. Kähler, Supranaturalismus und Rationalismus in ihrem gemeinschaftl. Ursprunge, ihrer Zwietracht und höhern Einheit. Lpz. 1818.
K. Ullmann, theologisches Bedenken, auf Veranlassung des Angriffs der evangelischen Kirchenzeitung auf den Hallischen Rationalismus. Halle 1830. Damit zu vergl. mehrere Aufsätze des Verfassers in den Studien und Kritiken.
Alex. Schweizer, Kritik des Gegensatzes zwischen Rationalismus und Supranaturalismus. Zürich 1833.
Jul. Wiggers, kirchlicher oder rein biblischer Supranaturalismus? Lpz. 1842. (Der Verfasser erklärt sich, abweichend von der gewöhnlichen supranaturalistischen Ansicht, für den erstern, von einem lutheranisirend-speculativen Standpunkte aus.)
J. H. Gerber, Supranominalismus, ein neues System der Theologie oder die endliche Versöhnung zwischen Rationalismus und Supranaturalismus in wissen[illegible] Nothwendigkeit. Heft 1. Lpz. 1843. Heft 2. 1844.

K. R. Hagenbach, über die sogenannte Vermittlungstheologie, zur Abwehr und Verständigung (Abdruck aus dem Kirchenblatt für die reformirte Schweiz). Zürich 1858. Vgl. auch den Aufsatz über den Begriff des religiösen Geheimnisses (Kirchenbl. 1863 Nr. 21—24).
C. R. Nebepenning, Wissen und Glauben, ihr Zwiespalt zu unserer Zeit und der Weg ihrer Aussöhnung. Nordhausen 1860.
*R. Rothe, zur Dogmatik. Gotha 1863. (Hierher gehörig besonders Art. 2 über Offenbarung.)
*A. E. Krauß, über die Bedeutung des Glaubens für die Schriftauslegung. Frauenfeld 1862.

Würdige Organe der vermittelnden Ansicht sind die von Ullmann und Umbreit, unter Mitwirkung von Gieseler, Lücke und Nitzsch, jetzt von Ullmann u. Rothe herausgg. theolog. Studien u. Kritiken (Hamb. seit 1828). Vgl. in ihnen vorz. Schleiermacher: Sendschreiben 'an die Herren von Cölln und Schulz, Jahrg. 1831. Heft 1. u. de Wette: Gedanken über die Lehreinheit der evangelischen Kirche, Heft 2. und mehrere gediegene Aufsätze von Ullmann. Ferner die Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, unter Mitwirkung von Dr. Jul. Müller, Dr. Aug. Neander, Dr. K. J. Nitzsch herausgegeben von K. J. Th. Schneider, später bis zu deren Aufhören 1861 von W. Hollenberg. (Vergleiche darin besonders Neanders Abhandlung: das verflossene halbe Jahrhundert in seinem Verhältniß zur Gegenwart.) Rein wissenschaftlich gehalten sind die „Jahrbücher für deutsche Theologie" von Liebner u. A. (seit 1858). Mehr praktische Tendenzen verfolgt die „Allgemeine kirchliche Zeitschrift" von Schenkel u. A. (seit 1860). Im Gegensatz gegen reactionäre Tendenzen und mit Festhalten an den seit Schleiermacher gewonnenen Resultaten (doch mehr der Linken, als der Rechten zugeneigt) die „Protest. Kirchenzeitung für das evang. Deutschland" (begründet von Jonas, Sydow, Krause, Pischon u. A.). Eine vermittelnde Richtung hält auch das „Kirchenblatt für die ref. Schweiz" ein; vgl. u. a. die Abhandlung „zur Orientirung über die gegenwärtigen theol. Parteien". Jahrg. 1859 Nr. 22—25.

Geschichtlich: C. F. Stäudlin, Geschichte des Rationalismus und Supranaturalismus, vornehmlich in Beziehung auf das Christenthum. Göttingen 1826. Amand Saintes, krit. Geschichte des Rationalismus in Deutschland; deutsch von Ficker. Leipzig 1845—47. Schenkel, die religiösen Zeitkämpfe. Hamburg 1847.

Vgl. zur neuern Literatur die Streitigkeiten von, sowie für und gegen Bunsen und Stahl (Bunsen, Zeichen der Zeit. Leipzig 1855. II.); und A. F. Chr. Vilmar, die Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik; Bekenntniß und Abwehr, 3. Aufl. Marb. 1857. und die verschiedenen Entgegnungen an verschiedenen Orten.

2. Ueber Mysticismus, Pietismus u. s. w.

J. J. Spalding, über den Werth der Gefühle im Christenthume. Leipz. 1764; n. Aufl. 1796.
J. S. Vater, über Mysticismus und Protestantismus. Königsb. 1812.
J. L. Ewald, Briefe über die alte Mystik und den neuen Mysticismus. Lpz. 1822.
E. A. Borger, disputatio de mysticismo. Hagae 1820. A. d. Lat. von Stange, mit Vorrede von Gurlitt. Altona 1826.
D. G. K. von Cölln, Beiträge zur Erläuterung und Berichtigung der Begriffe Pietismus, Mysticismus und Fanatismus. Halberst. 1830.
G. Chr. R. Matthäi, der Mysticismus nach seinem Begriffe, Ursprunge und Unwerthe. Gött. 1832.
C. F. A. Fritzsche, Mysticismus und Pietismus. Halle 1832.
*Mad. de Staël, de la mysticité. Ed. stér. Par. 1815. (sur l'Allemagne III. p. 290) — worin das Wesen der ächten Mystik sehr gut entwickelt ist.
A. Liebner, Hugo von St. Victor S. 222.
*J. H. von Wessenberg, über Schwärmerei. Heilbronn 1833.
K. G. Bretschneider, die Grundlage des evang. Pietismus. Lpz. 1833.
G. Binder, der Pietismus und die moderne Bildung Stuttg. 1838.
Chr. Märklin, Darstellung und Kritik des modernen Pietismus. Ebend. 1839.

J. A. Dorner, der Pietismus und seine speculativen Gegner. Hamb. 1840. (Vgl. Stud. und Krit. 1840. I.)
L. Hüffell, der Pietismus, geschichtl. u. kirchl. beleuchtet. Heidelb. 1846.
K. Ullmann, das Wesen des Christenthums und die Mystik (gegen Gasparin); theol. Stud. u. Krit. 1852. Heft 3. S. 535—614.
J. P. Romang, über Unglaube, Pietismus u. Wissenschaft. Bern u. Zürich 1859.
H. Schmid, Geschichte des Pietismus. Nördlingen 1863.

Anhang zum ersten Theil der Encyklopädie.

Geschichte und Literatur der theologischen Encyklopädie.

F. Zyro, Versuch einer Revision der christlich-theologischen Encyklopädik, in den Studien und Kritik. Jahrg. 1837. 3. Heft. S. 689 ff. u. mein Artikel in Herzogs Realencyklopädie Bd. IV.

Die Encyklopädie einer Wissenschaft überhaupt kann erst dann entstehen, wenn sich diese bereits zu einem κύκλος abgerundet hat. So konnte es also auch erst eine theologische Encyklopädie geben, als sich die Theologie selbst schon zu einem mehrere Fächer und Zweige in sich fassenden Ganzen gestaltet hatte. Indessen zeigten sich die Anfänge zu ihr schon ziemlich früh in der Kirche, nur nicht für sich bestehend, sondern gebunden an andere theologische Disciplinen. Am Natürlichsten kam sie bei der praktischen Theologie zum Vorschein. Galt es, den Geistlichen in sein Amt einzuführen, ihm die Pflichten desselben vorzuhalten u. s. w., so mußte ihm auch gesagt werden, was ihm zu wissen und zu können noth thue. So giebt bereits Chrysostomus (περὶ ἱερωσύνης) Winke über das, was einem Diener Gottes nicht nur in religiös-sittlicher, sondern auch in wissenschaftlicher Hinsicht geziemе, und sagt viel Schönes über die vielfachen Gaben, die zur würdigen Führung des geistlichen Amtes nöthig sind (im 5. und 6. Buche)[1]. Ebenso giebt Augustin (de doctrina christiana lib. 2) eine Anleitung über die zur Schriftauslegung und Verwaltung des Predigtamtes nöthigen Kenntnisse. Schon er verlangt Kenntniß der biblischen Grundsprachen und empfiehlt die Benutzung der LXX und alten lateinischen Uebersetzung (Itala). Außerdem will er auch Realien, d. h. Naturgeschichte, Pflanzenkunde u. s. w. in den Studienkreis aufgenommen wissen, doch nur insofern sie zur Erläuternng der heiligen Schrift dienen. Die Schriften der Griechen und Römer soll man mit gehöriger Behutsamkeit benutzen, und auch die Dialektik sich aneignen. Von der Rhetorik aber und ihrer Anwendung auf die geistliche Beredsamkeit handelt er im 4. Buche, das als Versuch einer christlichen Homiletik betrachtet werden kann. — Das Buch

---

[1] Merkwürdig ist die Stelle V, 5, wo er bereits den Unterschied des Empirikers und des wissenschaftlich gebildeten Predigers und den verschiedenen Grad der Anforderungen zeigt, die an Beide gestellt werden. *Ὥςτε τοῖς σοφωτέροις μᾶλλον ἢ τοῖς ἀμαθεστέροις μείζων ὁ πόνος. Οὐδὲ γὰρ ὑπὲρ τῶν αὐτῶν ἡ ζημία ἀμελοῦσι τούτοις κἀκείνοις, ἀλλὰ τοσοῦτον αὕτη πλείων, ὅσον καὶ τῆς κτήσεως ἑκατέρας τὸ μέσον. Κἀκείνοις μὲν οὐδ᾽ ἂν ἐγκαλέσειέ τις, μηδὲν ἄξιον λόγου παρέχουσιν οὗτοι δὲ εἰ μὴ μείζονα τῆς δόξης, ἧς ἅπαντες ἔχουσι περὶ αὐτῶν, ἀεὶ προφέροιεν, πολλὰ παρὰ πάντων ἕπεται τὰ ἐγκλήματα* (ed. Tauchn. p. 66). Vgl. Neander, der heil. Chrysostomus I. 57 ff.

des **Ambrosius** dagegen (de officiis ministrorum) ist mehr moralisch=erbaulicher als wissenschaftlicher Natur.

Die dem **Boëthius** (Schüler Augustins, † 525) zugeschriebene Schrift de disciplina scholarium gehört einer spätern Zeit an. Dagegen ist zu beachten **Aur. Cassiodor** de institutione divinarum literarum (Opp. ed. Garet. 1679. [Ven. 1729.] f. II. p. 537 ss.), worin nach Augustins Vorgange auf das Schriftstudium gedrungen und Anleitung zu demselben ertheilt wird. Außerdem wird das Studium der Kirchenväter, der Gesetze der ökumenischen Kirchenversammlungen, des Josephus und Eusebius empfohlen, und auf Realkenntnisse Werth gelegt.

Eine Art von allgemeiner (Real=) Encyklopädie, worin auch das Theologische seine Stelle findet, gab **Isidoris von Hispalis** (6—7. Jahrhundert) in seinem Werke: Originum sive Etymologiarum libri XX. Derselbe schrieb auch Anweisungen für Mönche und Geistliche, die aber (ähnlich wie bei Ambrosius) mehr praktischer als wissenschaftlicher Art sind. Schon mehr wissenschaftliche, wiewohl noch immer sehr mäßige Anforderungen, hinter welchen indessen die Zeit noch mehr zurückblieb, finden sich in der Schrift des Fuldaischen Abtes **Rabanus** (Hrabanus) **Maurus**[2] (in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts) de clericorum institutione, im 3. Buche, in welchem auf Verständniß der Schrift, namentlich auch ihres geheimen Sinnes gedrungen und daneben die Uebung in den freien Künsten und im Predigen gefordert wird, großentheils nach Augustin. Im Mittelalter verschaffte das Didascalion (eruditio didascalica) des Mystikers und Scholastikers **Hugo von St. Victor** († 1141) demselben den Ehrennamen des Didascalus. Das Werk sollte die gesammte Vorbereitungswissenschaft für die höhere Theologie im Umrisse umfassen, und zerfiel in zwei Haupttheile, von denen der erste (Buch 1—3) eine Encyklopädie und Methodologie der weltlichen Wissenschaften (Propädeutik), der zweite (Buch 4—6) eine historische Einleitung in die Bücher der Bibel und in die Kirchenschriften, nebst einer Methodologie des Schriftstudiums enthielt[3]. — Auch der Dominicaner=Subprior **Vincenz von Beauvais** (Bellovacensis, † um 1264) machte sich durch sein Speculum doctrinale um die Encyklopädie und Methodologie im Allgemeinen verdient und gab darin auch gute Winke für das theologische Studium, wobei er sich großentheils an Augustin und die Victoriner anschloß[4]. Im spätern Mittelalter gaben **Joh. Gerson** (de reformatione theologiae)[5] und **Nic. von Clemange** (de studio theologico)[6] praktische Winke, das Studium der Theologie betreffend.

Wenn sich nun so einerseits die Encyklopädie an die praktische Theologie anschloß, so konnte sie sich von der andern Seite auch leicht mit der **Einleitung in das Bibelstudium** verbinden. Als nämlich dieses letztere zur Zeit der Reformation in seiner Selbstständigkeit, die ihm durch

---

[2] Vgl. **Kunstmanns** Biographie desselben (Mainz 1841) S. 55 ff. Opp. ed. Colvenerius. 6 voll. f. Col. 1627.

[3] S. **Liebner**, Hugo von St. Victor S. 96 ff.

[4] Vgl. **Schlossers** Vincenz von Beauvais. Hand= und Lehrbuch rc. (Frankf. a. M. 1819) Bd. 2. S. 240. Vincenz' Lehrspiegel bes. S. 257 ff.

[5] Opp. T. I., womit zu vergleichen Epp. duae ad Studentes Collegii Navarrae Parisiensis, quid et qualiter studere debeat novus theologiae auditor.

[6] In d'Acherii Spic. I. 473 s. (**Stäudlin**, Gesch. der theol. Wissenschaften I. S. 9—14.)

den Einfluß der Scholastik auf längere Zeit geraubt worden war, wieder heraustrat, war hier der Ort gegeben, über die nunmehr der Zeit angemessene neue Bildungsweise der Theologen ein Wort mitzusprechen. Dieß geschah bei der Herausgabe des N. T. von **Erasmus**. Der zweiten Auflage von 1519 schickte er seine ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam voran, die er bald darauf etwas erweitert (Bas. 1522) als selbstständiges Werkchen an's Licht treten ließ [7] und die in der Folge neu herausgegeben und bearbeitet [8] die Grundlage ähnlicher Leistungen bildete. Den Zweck des theologischen Studiums bestimmt Erasmus dahin, daß das, was mit frommen Sinne und unter Gebet gelesen und betrieben wird, in das eigene Leben übergehe und gleichsam in dasselbe hineingestaltet und verwandelt werde, also daß die christlich-sittliche Bildung in allen Dingen mit der wissenschaftlichen Schritt halte. Als die zu erlernenden Wissenschaften nennt er vorzüglich das Lateinische, Griechische und das Hebräische, dessen Nothwendigkeit bereits Augustin eingesehen, obwohl er selber weniger darin bewandert gewesen. Nicht allein Dialektik, Rhetorik, Arithmetik, Musik, sondern auch Naturkunde, Kosmographie und Astronomie sind dem Theologen zur Schrifterklärung nützlich. Aber die Ueberschätzung des Aristoteles und der scholastischen Philosophie wird getadelt, wenngleich Solches als Vorübung nützlich sein möge. In Beziehung auf das dogmatische Studium wird angerathen, sich selber eine Sammlung von Stellen aus der Schrift und den Vätern anzulegen und sie in ein gewisses Fachwerk zu bringen. Mit der Schrift soll der Theologe so vertraut sein, daß er sie auswendig kann. Nicht aber papageienmäßiges Lernen der Stellen führt dahin, sondern ein lebendiger Umgang mit dem Worte und das tiefere Eindringen in dessen Geheimnisse. Ueber die Art des Studierens, über Benutzung der Commentare und andrer Bücher wird Manches Gute und Verständige beigebracht. Unter den Vätern steht ihm Origenes am höchsten. Vor der fruchtlosen Disputirsucht wird gewarnt; denn „**der Syllogismus ist es nicht allein, sondern das Leben, was den Theologen bewährt.**" — So viel Schönes und Treffliches indessen hier gegeben wird, so wenig entspricht die Schrift des Erasmus den Anforderungen, die wir heut zu Tage an eine Encyklopädie stellen. Sie kann es auch nicht, da die Theologie selbst, deren Abriß sie giebt, eine erst aus dem Chaos sich neu gestaltende war. Es war daher auch natürlich, daß die Feder des geistreichen Mannes bei dieser Gelegenheit auch von Anderem überfloß, was wir nicht in einer Encyklopädie suchen, sondern was theils in die Geschichte des Kanons, theils in die Patristik, in das Leben Jesu, in die Exegese, Dogmatik und Sittenlehre gehört. Immerhin dürfte dieß Büchlein noch jetzt von Jedem mit Nutzen gelesen werden.

Unter den Reformatoren selbst war es der gelehrte **Melanchthon**, der sich durch innere Neigung und äußere Stellung am ehesten berufen fühlen konnte, die Anhänger der neuen Schule in die rechte Bahn des Studiums hineinzuleiten. Seine brevis ratio discendae theologiae auf drei Folioseiten [9] empfiehlt, dem protestantischen Geiste gemäß, vor Allem Vertraut-

[7] S. Bd. V. der Sammlung seiner Werke. Basel 1540.

[8] Von **Halbauer** (1724), **Semler** (1782). Die Gegenschrift des Jacob Latomus zu Löwen (de trium linguarum et studii theologici ratione 1519) hatte sich keiner solchen Regeneration zu erfreuen.

[9] In der Basler Ausgabe seiner Werke (1541) Vol. III. p. 287—89.

heit mit der Bibel. Den Brief an die Römer stellt Melanchthon mit fast einseitiger Vorliebe an die Spitze der exegetischen Studien. Durch ihn soll der Theologe in den übrigen paulinischen Lehrbegriff und durch diesen erst wieder in die Lehre Jesu eingeführt werden. Das Evangelium Johannis soll den Cyklus beschließen, wie der Brief an die Römer ihn begonnen, damit die Lehre vom Glauben und der Rechtfertigung Anfang und Ende der christlich=biblischen Theologie bleibe. Erst nach dem Neuen Test. ist das Alte zu treiben, nachdem zuvor schon aus dem erstern die loci communes zusammengestellt sind, wonach dann der Inhalt des letztern zu beurtheilen. Auch Melanchthon empfiehlt neben dem Bibelstudium das der Väter, weist aber dem Origenes, dessen allegorische Auslegung er mißbilligt, eine weit tiefere Stelle an, als Erasmus, und erhebt dagegen mit einiger Vorliebe den Augustin. Nicht allein aber Studium, sondern auch Uebung verlangt Melanchthon mit vollem Rechte und macht die Ausbildung des Stils dem Religionslehrer zur Pflicht, wobei das Lesen der Classiker über Alles empfohlen wird. Auch die Philosophie soll man ja nicht hintansetzen, was Viele aus Unkenntniß derselben thun; nur soll man Acht haben, daß weder die Weltweisheit mit der Lehre Christi, noch auch die bürgerliche Moral (politica) mit der christlichen vermengt werde.

So wenig indessen solche Anleitungen der Form nach auf den Namen wissenschaftlicher Encyklopädien Anspruch machen konnten, so sehr verriethen sich doch in ihnen die Spuren des neu erwachten wissenschaftlichen Geistes und trugen die Elemente einer den Bedürfnissen desselben entsprechenden Encyklopädie in sich. So gab auch ein Schüler Melanchthons, der nachmals mit der evangelischen Kirche entzweite Theobald Thamer eine adhortatio ad theologiae studium in academia Marburgensi 1543 heraus, worin er die protestantische Theologie im Vergleich mit der frühern ματαιολογία als eine herrliche Zeiterscheinung begrüßt und worin er besonders das Studium der Bibel, des Hebräischen, Griechischen und Lateinischen, aber auch das Studium der Muttersprache empfiehlt, um des Predigens willen; ebenso das Studium der Naturwissenschaften, um die Bibel, wo sie von den Werken Gottes in der Natur redet, recht verstehen und anwenden zu lernen; ferner das Studium der Ethik, der Rhetorik, der Dialektik und der Geschichte. Er bezeichnet das theologische Studium als ein schwieriges, ermuntert aber die Studierenden, sich darum nicht von demselben abschrecken, sondern sich vielmehr dazu anfeuern zu lassen. (Vgl. A. Neander, Theobald Thamer, der Repräsentant und Vorgänger moderner Geistesrichtung in dem Reformationszeitalter. Berlin 1842.)

Die unmittelbar auf die Reformation folgende Zeit, statt auf dem gelegten Grunde und aus den vorhandenen Elementen ein organisch gegliedertes geistiges Gebäude zu erbauen, ließ es theils bei mechanischer Wiederholung und breiter Ausführung des schon Gesagten bewenden, theils wärmte sie den frühern Scholasticismus wieder auf.

Ein Schüler Melanchthons, David Chyträus zu Rostock[10], und ein Schüler und Hausgenosse Luther's, Hier. Weller[11], schlossen sich mit

[10] Orat. de studio theol. recte inchoando (1557) und: Regulae studiorum seu de ratione discendi in praecipuis artibus recte instituenda. Lips. 1565. Vgl. Schnetzii vita Dav. Chytraei (Hamb. 1720—28. 3 voll.) lib. I. p. 171 s. — Pelt, Encyklopädie S. 51.

[11] Consilium de theologiae studio recte constituendo. Norimb. 1565.

ihren Anleitungen unmittelbar an ihre großen Lehrer an. Im 17. Jahrhundert gab der große Dogmatiker Johann Gerhard eine Encyklopädie u. d. T. Methodus studii theologici publicis praelectionibus in acad. Jenensi a. 1617 exposita. Sie kam zuerst 1620 heraus, nochmals 1622 und zuletzt (nach Gerhards Tode) Jena 1654. Nach ausreichendem Studium der Sprachen und der Philosophie (besonders der aristotelischen) fordert er 5 Jahre für das theologische Studium, von welchen die drei ersten fast nur der h. Schrift, das 3. aber auch schon wie das 4. dem Studium der Streitfragen mit Katholiken und Reformirten, das 4. aber zugleich der Uebung im Predigen, und erst das 5.(!) der Kirchengeschichte, sowie den Schriften der Kirchenväter, der Scholastiker und Luther's gewidmet sein sollte [12].

In der reformirten Kirche [13] schrieb Bullinger († 1575) eine ratio studii theologici, die sich durch gesunden praktischen Sinn auszeichnet und treffliche methodologische Winke giebt, bis in's Einzelnste des Verhaltens (z. B. auch die Diät des Studierenden). Der Polyhistor und Naturforscher Conrad Geßner gab eine allgemeine Encyklopädie heraus, deren letztes Buch der Theologie gewidmet ist [14]. Desgleichen schrieb im 16. Jahrhundert Andreas Gerhard von Ypern (Hyperius), Prof. zu Marburg, seinen Theologus seu de ratione studii theologici (libri IV) [15]. Hier zeigen sich schon die Anfänge zur künftigen Facheintheilung, indem zuerst von der exegetischen, dann von der systematischen und endlich von der praktischen in Verbindung mit der historischen Theologie gehandelt wird, ohne daß jedoch die Fächer selbst genauer geschieden und benannt oder in ihrem tiefern Verhältnisse zu einander aufgefaßt und dargestellt werden. Die Masse des Stoffes gewinnt hier bereits die Oberhand, indem die ganze biblische und kirchliche Dogmatik in dem Werkchen abgehandelt wird und ebenso auch Anderes darin vorkommt, was eher in die Kritik und Hermeneutik gehört. Uebrigens herrscht in dem Buche eine gesunde Ansicht, welche die Gelehrsamkeit als die Stütze der wahren Frömmigkeit ansieht und auf den Zusammenhang der Theologie mit der Kirche hinweist. Der Dogmatiker Joh. Heinr. Alsted schickte seiner Methodus sacrosanctae theologiae in 8 Büchern (Hanoviae 1623. 4.) Praecognita in 2 Büchern voraus, die einen merkwürdigen

---

[12] Pelt, Encyklopädie S. 52. Aus der lutherischen Kirche des 16. und 17. Jahrhunderts sind noch weiter zu nennen: J. Andreae, oratt. de studio sacrarum literarum. Lips. 1567. N. Selnekker, notatio de studio theol. et ratione discendi doctrinam coelestem. Lips. 1579. Abr. Calov, isagoge ad s. theol. Vitemb. 1652. 85. Das „gute Leben eines rechtschaffenen Dieners Gottes" von J. V. Andreä (abgedruckt in Herders Briefen als poetische Zugabe). Eine genauere Charakteristik dieser Werke bei Pelt a. a. O. S. 53 f.

[13] In Zwingli's Schriften findet sich Manches zerstreut. (Schon seine Lebensgeschichte ist eine lebendige Encyklopädie.) Vgl. auch seine Schrift: Der Hirt, wie man die wahren christlichen Hirten und wiederum die falschen erkennen, auch wie man sich mit ihnen halten soll, 1524. (Ausg. von Schultheß und Schuler Bd. I. S. 631.) Ueber Bullinger vgl. auch noch dessen Briefe an seinen Sohn Heinrich (über das Studium der Theologie) bei Pestalozzi, Heinr. Bullinger S. 594 ff.

[14] Pandectarum universalium Conr. Gessneri liber ultimus de theologia (Tiguri 1549). Vgl. Hanhart, Conr. Geßner (Winterth. 1824) S. 160 ff.

[15] Bas. 1572. 82. Die erste Ausg. (Basel 1556) hatte den Titel: De recte formando theologiae studio. Damit ist nicht zu verwechseln methodus theologiae u. s. w. Bas. 1567, was eine Dogmatik und keineswegs eine Methodologie ist, wie der Titel erwarten ließe.

Ueberblick über die mit neuer Scholastik erfüllte Wissenschaft gewähren [16]; bloß das 2. Buch (de theologiae studio recte formando) gehört näher hierher. Hier wird von dem Zwecke des theologischen Studiums gehandelt, der in der Beförderung der Ehre des dreieinigen Gottes und der eignen Seligkeit und in Vervollkommnung unsers Wesens besteht. Es wird die praktisch-kirchliche von der Schultheologie unterschieden und dem Studiosen der Rath gegeben: Scholasticam theologiam ex professo et semper evolves, et auctores, qui illam scriptis comprehenderunt, tibi reddes quam familiarissimos. Man soll weder zu lange noch zu kurze Zeit studieren (ein Termin wird aber nicht angegeben), vor Allem des Gebetes, des Schriftstudiums und eines frommen Wandels sich befleißigen, über welche militia Christi genauere Vorschriften gegeben werden. Zu den erforderlichen Naturanlagen rechnet der Verfasser eine gute Leibesconstitution, eine klare und biegsame Stimme, eine richtige Organisation des Gehirns und überhaupt eine gesunde physische Unterlage, wozu gutes Gedächtniß u. s. w. kommen müsse. Zu den Vorkenntnissen rechnet er Kenntniß in der Muttersprache („dicunt theologi nostri: ein Prediger soll nicht Stadtschreibers Teutsch reden"), wozu mit sicherm Tacte Luther's Bibelübersetzung empfohlen wird; dann folgt das Lateinische, Griechische, Hebräische. (Bei Erwähnung der hebräischen Poesie wird Lobwassers Psalmenübersetzung gerühmt!) — Das Verhältniß der Philosophie und Theologie wird dahin entschieden, daß vernünftiger Weise kein Streit unter ihnen stattfinden könne; in erster Linie wird die Logik, dann die Physik und Mathematik (die zur Philosophie gerechnet werden), die Metaphysik und die praktische Philosophie empfohlen, und auch in der Rechtswissenschaft und der Heilkunde soll der Theologe nicht unerfahren bleiben. Nun folgt Anleitung zum Studium der heiligen Schrift und eine tabellarisch geordnete Uebersicht des Inhalts der einzelnen Bücher, sowie der ganze dogmatische locus de scriptura sacra; dann biblische Grammatik, Hermeneutik, Rhetorik (über die Tropen der heiligen Schrift), Alles sehr weitschichtig und in künstliche Terminologie gebracht; Geschichte des Kanons und anderes zur Einleitungswissenschaft Gehöriges; biblische Topographie, Archäologie, Chronologie in aller Ausdehnung, mit Typik vermischt; kurze Charakteristik der biblischen Bücher, und endlich noch einiges Wenige über Dogmatik (loci communes) und praktische Theologie (paedia theologica, declamatio, disputatio theologica und exercitatio ecclesiastica).

Von demselben Verfasser existirt eine encyclopaedia philosophiae (Herborn. 1630. 2 voll. f.), und eine encyclopaedia omnium scientiarum (ebend. 1630; auch Lugd. Bat. 1640. 4 voll. f.), in welcher die theologische (Real-) Encyklopädie Bd. II. S. 1555 ff. abgehandelt wird: theologia naturalis, catechetica, didactica, polemica, theol. casuum, theol. prophetica und moralis.

Im Gegensatz gegen den strengen Dogmatismus und Formalismus, wovon Alsted ein Repräsentant ist [17], zeichnete sich in der reformirten Kirche

---

[16] So werden unter Anderm im 1. Buche außer der theologia falsa aufgeführt: theologia archetypa (quae est sapientia indubitata rerum divinarum), theologia ectypa (in welcher die archetypa sich realisirt), theologia unionis in Christo, theologia visionis in coelis (wozu die theologia angelorum gehört), theologia viatorum (die diesseitige Theologie) u. s. w.

[17] Vgl. auch J. H. Heidegger, de ratione studiorum theol. Tur. 1690. 12. Ein bloßer Wiederabdruck von Bullinger, nebst andern Einleitungsschriften verschiedner Verfasser.

die Schule von Saumür durch Milde des Geistes und Unbefangenheit des theologischen Urtheils aus. Aus ihr gingen die Dissertationen von Stephan Gaußin hervor[18], aus denen ein frischer, jugendlicher Sinn, verbunden mit männlicher, durch das Salz eines körnigen Witzes geschärfter Energie uns hier und da entgegenleuchtet, neben welchen Gaben des Geistes sich die kindliche Frömmigkeit des Herzens um so wohlthuender heraushebt. Manches dürfte noch heut zu Tage seine volle Anwendung finden.

Einen verwandten Geist zeigen die Schriften der Baselschen Theologen J. L. Frei und Sam. Werenfels gegen Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts. Des Erstern Meletemata de officio doctoris christiani 1711—15 (4 Dissertationen, die weniger bekannt sind, als sie verdienen) führen die Thätigkeit des christlichen Lehrers (sowohl des akademischen, als des kirchlichen) auf folgende drei Functionen zurück: Auslegung der heiligen Schrift, Erklärung des Glaubens, und Widerlegung der Gegner, so daß die theologische Wissenschaft in Exegese, Dogmatik und Polemik zerfällt. Es finden sich in dieser Schrift viele gesunde Ideen über Schrifterklärung, über Vernunftgebrauch in der Theologie[19], über Verbindung der Dogmatik mit der Moral u. a. m. Ebenso findet sich in den Opuskeln von Werenfels[20] (obwohl er keine eigentliche Encyklopädie geschrieben) Manches, was den jungen Theologen auf die rechte Bahn leitet. Dahin gehört namentlich die 16. Dissertation: de scopo doctoris theologi, die nicht nur dem künftigen Lehrer der theologischen Wissenschaft, sondern auch dem der Kirche manches goldne Wort mit auf den Weg giebt.

Auch in der lutherischen Kirche wurde dem wieder mächtig gewordenen Scholasticismus entgegengewirkt und zwar auf doppelte Weise, sowohl von der praktisch-frommen Richtung Speners, als von dem freiern wissenschaftlichen Standpunkt eines Calixt aus. Durch Beide ward eine neue Periode in der theologischen Gelehrsamkeit, mithin auch in der Encyklopädie vorbereitet. In seinem apparatus theologicus[21], der eine große Realencyklopädie des ganzen theologischen Studiums sein sollte, führt Calixt das theologische Studium auf die exegetische und historische Grundlage zurück, von der es sich allmälig wieder entfernt hatte, und sucht den Streit des Humanismus und Realismus (der Grammatiker und Barbaren) zu versöhnen. Von Phil. Jac. Spener gehören mehrere Schriften hierher. Einmal schon in den piis desideriis und den theologischen Bedenken spricht sich derselbe vielfach über das aus, was den jungen Theologen noth thue; vorzüglich aber in der 1690 geschriebenen Vorrede zu den von ihm aus Danhauer's

[18] Steph. Gausseni dissertationes: 1. de studii theologici ratione; 2. de natura theologiae; 3. de ratione concionandi; 4. de utilitate philosophiae in theologia; 5. de recto usu clavium, Ultraj. 1678; ed. 6. cur. J. J. Rambach. Hal. 1726.

[19] Vgl. mein Lehrbuch der Dogmengeschichte II. S. 240 (2. Aufl.; 4. Aufl. S. 532). Daß die Reformirten namentlich den Gebrauch der Philosophie in der Theologie beleuchtet und dabei manche für die theologische Encyklopädie bedeutsame Erörterungen gegeben haben, daran erinnert Pelt, Encyklopädie S. 53. Vgl. auch Al. Schweizer, Glaubenslehre der evangelisch-ref. Kirche. Zürich 1844.

[20] Sam. Werenfelsii opuscula theolog., philosoph. et philologica, Bas. 1728. 2 voll. 4; 1782. 3 voll. 8. — Auch J. Ch. Beck († 1785) schickt seiner Synopsis institutionum universae Theologiae (Bas. 1765) eine kurze Encyklopädie und Methodologie voraus.

[21] Helmst. 1628. und aus seiner Handschrift vermehrt von seinem Sohne edirt 1661. 4. Vgl. Henke, Georg Calixt und seine Zeit S. 420 ff.

Hodosophie gefertigten Tabellen, u. d. T. De impedimentis studii theologiei [22].

Unter den Vorbereitungswissenschaften schreibt Spener der Philosophie lange nicht den Werth zu, den ihr Andere beimaßen, eine mit dem damaligen Geiste der Philosophie wohl zu entschuldigende, aber keineswegs in ihren Folgerungen zu rechtfertigende Einseitigkeit, die dann noch greller in einer spätern, auf Speners Autorität sich fälschlich berufenden pietistischen Empirik zum Vorschein kam. Auch die Philologie, deren Nützlichkeit er wohl anerkannte, betrachtete er aus einem zu engen theologischen Gesichtspunkte, indem er dem Studium der sogenannten Profanscribenten lange nicht den freien, heitern Spielraum gestattete, den ihnen noch Erasmus und Melanchthon anwiesen. Nur die heilige Philologie, in ihrer unmittelbaren Anwendung auf die Exegese, hatte bei ihm die ihr gebührende volle Bedeutung für die theologische Wissenschaft. Die Exegese war es denn auch, welche er mit Recht als die „Baumeisterin" bezeichnete, „die alle übrigen Theile ordne und von der sie fast allen Grund und Stoff empfingen." Auf sie sollte auch die Dogmatik gebaut werden, während er der spitzfindigen Scholastik und rauhen Polemik, seiner milden praktischen Richtung nach, weniger gewogen war. Der Kirchengeschichte ließ er ihr gehöriges Recht widerfahren, wenn er gleich das tiefere Quellenstudium nur denen empfahl, die eine höhere Stufe in der Gelehrsamkeit erreichen wollten. Die Ethik, die er, übereinstimmend mit Calixt, für ebenso wichtig als die Dogmatik hielt, sollte wie diese aus der heiligen Schrift geschöpft werden. Dagegen erschien ihm die Homiletik, deren tiefern Grund er zwar mit biblischem Tacte ahnte, aber sich nicht wissenschaftlich klar zu machen wußte, „als eins der größten Hindernisse des theologischen Studiums," während die Katechetik bei ihm höhere Geltung hatte. Jedenfalls gebührt Spener das unschätzbare Verdienst, nicht nur der vom Leben entfremdeten Wissenschaft wieder die Richtung dahin gegeben, sondern auch in der Förderung eines zusammenhängenden exegetischen Studiums, welches, dem Sinne der Reformation entgegen, längere Zeit wieder verabsäumt worden war [23], eine neue Gestaltung der Wissenschaft selbst herbeigeführt zu haben.

In seine Fußtapfen traten J. J. Breithaupt [24], A. H. Francke [25] und Joach. Lange [26]. Am meisten noch weiß Breithaupt „die ächte Frömmigkeit mit eleganter Gelehrsamkeit zu verbinden" (Pelt S. 55), während bei Francke schon das Ermahnende überwiegt und bei Lange eine gewisse Verworrenheit eintritt. Dagegen nahmen zwischen dem Pietismus

---

[22] Vgl. Hoßbach, Ph. J. Spener und seine Zeit I. S. 290 ff. Neue Ausg. (Berlin 1861) von Schweder S. 211 ff.

[23] „Was es damals noch von exegetischen Vorlesungen auf den Universitäten gab, das bestand gemeiniglich nur in einer philologischen oder polemischen Behandlung besonders schwieriger oder streitiger Stellen." Hoßbach a. a. O. S. 304.

[24] Exercitationes de studio theol. Hal. 1702.

[25] 1: Definitio studii theologici, def. methodi studii theol. und institutio brevis de fine studii theol. Hal. 1708. 2: Idea studiosi theologiae oder Abbildung eines der Theologie Beflissenen. Halle 1717. 3: Methodus studii theologici. Hal. 1723. 4: Timotheus, zum Fürbilde allen studiosis theologiae. Vgl. Guericke, A. H. Francke (Halle 1827) S. 290 ff.

[26] Institutiones studii theologici literariae (Hal. 1723) und: De genuina studii theolog. praecipue thetici indole ac methodo. Ibid. 1712. 4. Vgl. Stäudlin a. a. O. II. S. 309.

und der gelehrten Schultheologie die beiden würdigen Männer Christ. Matthias Pfaff, Canzler in Tübingen, und Joh. Franz Budde (Buddeus) in Jena eine vermittelnde Stellung ein, und auch in der äußern Anlage ihrer Werke giebt sich schon eine bestimmtere Gliederung der Fächer zu erkennen. So erhalten die exegetische, dogmatische, historische, praktische Theologie, und als Unterabtheilungen wieder die polemische, thetische, patristische u. s. w. ihren Namen, ihr Fachwerk und ihre Stellung zum Ganzen, obwohl die Ordnung, in der sie aufgeführt werden, bei Beiden eine verschiedene ist. Richtiger stellt Pfaff[27] die exegetische Theologie voran, während Budde[28] unmittelbar nach den propädeutischen Disciplinen von der Dogmatik, Symbolik, Patristik, Moral, dem Kirchenrecht, der Kirchengeschichte und Polemik, und zuletzt erst von der Exegese handelt. Beide aber haben das mit einander gemein (bei Pfaff sagt es übrigens schon der Titel), daß sie die Encyklopädie zugleich mit einer ausführlichern Literaturgeschichte verbinden. Das war nun freilich insoweit verdienstlich, als es einem bisher gefühlten Mangel abhalf. Die Encyklopädie selbst aber lief nun, da sie kaum losgelöst von ihrer zufälligen Verbindung mit andern Disciplinen einige Selbstständigkeit erhalten hatte, Gefahr, in eine bloße Anweisung zur Büchererkenntniß umgewandelt oder wenigstens von ihr so überwachsen und überschattet zu werden, daß man vor dem Laube die Aeste und Zweige des Baumes, welche nachzuweisen die Hauptaufgabe der Encyklopädie ist, nicht mehr so bequem übersehen konnte. Dieses Uebergewicht des literar-historischen Interesses zeigte sich denn auch in der „Einleitung in die theologischen Wissenschaften" von J. G. Walch (Jena 1753), sowie es sich in mehreren schätzbaren Schriften der neuern Zeit nicht verleugnet hat.

Es giebt in der Geschichte der Wissenschaft einzelne reichbegabte Geister, von denen die Strahlen in verschiedenen Richtungen ausgehen, um Licht über die vor ihnen ausgebreiteten Felder zu verbreiten. Ein solcher war der Canzler Lorenz von Mosheim[29], der nicht nur auf dem Gebiete der Kirchengeschichte, sondern auch der Sittenlehre wie der Homiletik Epoche macht. Weniger ist dieß bei ihm rücksichtlich der Encyklopädie der Fall. Die nicht von ihm selbst, sondern von seinem Schwiegersohne Windheim herausgegebene „kurze Anweisung, die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erlernen" (Helmst. 1756. 63), athmet zwar den hellen, wohlthuenden, milden Geist des Verfassers, trägt aber doch allzusehr das Gepräge der Flüchtigkeit an sich, und beruht auch in der gegebenen Anordnung der Fächer, z. B. im Voranstellen der Dogmatik, zu wenig auf tiefer durchdachten Principien, als daß sie nach den erwähnten Vorgängern von großer Bedeutung hätte sein können. Wer hingegen dadurch in der Wissenschaft Epoche machte, daß er ein neues Element, das kritische, in sie hineintrug und hierdurch auch die

[27] Indroductio in historiam theol. literariam. Tubing. 1724. 3 voll. 4.

[28] Isagoge historico-theolog. ad theologiam universam singulasque ejus partes. Lips. 1727. 2 voll. 4. — nach Hoßbachs Urtheil a. a. O. S. 382: „ein Product eben so tiefer und umfassender Gelehrsamkeit als erleuchteter und milder theologischer Denkart, welches alle frühern Arbeiten dieser Art weit übertraf." Vgl. auch Danz S. 129. Stäudlin S. 311.

[29] F. Lücke, narratio de Jo. Laur. Moshemio. Gott. 1837. 4. Zu bemerken ist indessen, daß Mosheim der Erste war, der mit richtigem historischen Blicke die Aufgabe des gelehrten Theologen und die des Predigers von einander schied, wenn er gleich in der Forderung einer gesonderten Bildungsweise für Beide zu weit gehen mochte (S. 29).

Encyklopädie, die sonst leicht ein todtes Aggregat von Bücherkenntniß geworden wäre, wieder eigentlich belebte, das war Joh. Salomo Semler. Obgleich seine Kritik nicht selten in Hyperkritik und seine Skepsis in Skepticismus ausartete, so thun ihm doch diejenigen sehr Unrecht, welche ihn feindseliger Absichten in Beziehung auf Religion und Christenthum beschuldigen. Die Wissenschaft verdankt ihm viele Anregung, wenngleich wenig sichere Resultate. Was ihn hingegen hinderte, seinen verschiednen encyklopädischen und methodologischen, wie seinen übrigen Schriften [30] den rechten Eingang zu verschaffen, war die Verworrenheit seiner Darstellungsweise und die dunkle, schwerfällige Schreibart im Deutschen wie im Lateinischen. Es wäre zu wünschen, daß eine Quintessenz der Semlerschen Schriften in eine Monographie über diesen merkwürdigen Mann verarbeitet und dadurch die richtige Würdigung seiner Verdienste der nicht selten undankbaren Nachwelt erleichtert würde. Dieselbe Formlosigkeit zeigt sich auch in dem Werke des reformirten Theologen S. Mursinna († 1795) [31], der zuerst den Namen „Encyklopädie" in die Theologie einführte, während ihn Juristen (Pütter) und Mediciner (Boerhave) bereits für ihre Wissenschaft zu brauchen angefangen hatten.

War aber Einer berufen, vielfach anregend, Geist und Gemüth weckend, überall auf das Höchste hinweisend, erhaben über alle Gemeinheit und frei von ängstlichen Vorurtheilen, auf die theologische Jugend seiner und der kommenden Zeit, ebenso wie auf die ernsten Männer der Mit= und Nachwelt mit unberechenbaren Kräften zu wirken, so war es der vielumfassende, vielgestaltete J. Gfr. Herder. Aechter Supranaturalist und ächter Rationalist zugleich, orthodox und heterodox, und, wie man es nimmt, auch Keins von Beidem, eingeweiht in die Mystik des Orients wie in die Tiefen des menschlichen Gemüths und in die Geheimnisse der Menschengeschichte überhaupt, mit großartiger Begeisterung Alles umfassend, worin sich der reinen Menschheit Genius spiegelt, mit edlem Zorne alles Schmähliche, Nichtige, Seichte, Gezierte, Ungesunde, woher es auch komme, strafend — war er so ganz der Mann, den Ringenden und Strebenden auf die rechte Bahn zu heben, auf welcher er, den sichern Stab in der Hand, weiter fortzuschreiten hat über die Höhen und Tiefen eines vielseitig bewegten Lebens. Es ist schon oft gesagt worden, daß Herders Wirksamkeit mehr eine anregende als eine solche gewesen, deren Früchte man unerlesen auf ewige Zeiten aufspeichern könnte. Aber das ist es ja gerade, was wir hier wollen. Und wenn auch bereits Vieles von dem Einzelnen wieder gefallen ist, was er mit allzu kühnem Wagnisse hingestellt, so wird doch der Geist der tiefern Forschung, die klare, freie Denkart des schönern Zeitalters, die Blüthe „deutscher Art und Kunst," welche er mit andern Edeln seines Geschlechtes heranbilden half, so Gott will, nie wieder untergehen [32].

---

[30] Versuch einer nähern Anleitung zu nützlichem Fleiße in der ganzen Gottesgelehrsamkeit, für angehende Studiosos theologiae. Halle 1757. Institutio brevior ad liberalem eruditionem theologicam. Hal. 1765. 2 voll. Institutio ad doctrinam christianam liberaliter discendam, Hal. 1774 (mehr eine Dogmatik als eine Encyklopädie). Versuch einer freiern theologischen Lehrart. Halle 1777. — Um diese Zeit kam auch der Name „Encyklopädie" und „Methodologie" auf; so in einer anonymen Schrift (Lpz. 1778), welche Danz S. 134 anführt, und schon etwas früher in den Werken von Mursinna, Robert, Vogel. S. ebend.

[31] Primae lineae encyclopaediae theol. Hal. 1784. Ed. 2. 1798. Vgl. Pelt S. 57.

[32] Vgl. J. G. Müller im Herder-Album (Weim. 1845), und Bunsen, Hip-

Die „Briefe das Studium der Theologie betreffend" (Weimar 1780; 2. Aufl. 1785. 4 Bde.)[33] erfüllen zwar keineswegs den wissenschaftlichen Zweck einer theologischen Encyklopädie in dem strengern Sinne des Wortes. Sie bewegen sich in der leichtern Form des Umgangs und der vertraulichen Mittheilung. Auch läßt sich der geistreiche Briefsteller mehr in die Sachen selbst ein (z. B. in sein Lieblingsthema der hebräischen Poesie), als daß er den formalen Zusammenhang der Wissenschaften unter einander klar machte. Aber Alles, was er sagt, führt auf diesen Zusammenhang hin und dient, das Bild mit Farben zu beleben, das uns die strengere Methodik in kahlen Umrissen vorzeichnet. — Mehr die Gestalt einer eigentlichen Methodologie und Hodegetik trägt die kleinere Schrift Herders: „Ueber die Anwendung dreier akademischer Lehrjahre," womit noch zu verbinden „Theophron" und das „Gutachten über die Vorbereitung junger Geistlichen," sowie die „Provinzialblätter"[34].

Bald nach der ersten Ausgabe der Herderschen Briefe 1785 (1791) erschien die brave, gediegene Arbeit des fleißigen, verständigen J. A. Nösselt, welche durch A. H. Niemeyers nachbessernde Hand zu einem Lehrbuche zubereitet worden ist, dessen sich die jetzige Zeit noch immer mit Nutzen bedienen wird[35]. Des gelehrten G. J. Planck „Einleitung in die theologischen Wissenschaften" (Lpz. 1794. 2 Bde.) wird noch bis auf den heutigen Tag geschätzt, des historischen Stoffs und Urtheils wegen, während der methodologische Werth gering ist. Und auch die ziemlich große Anzahl von Encyklopädien, die seither sich folgten, zeichnete sich mehr durch einzelne gute Observationen oder durch Tüchtigkeit der in ihnen sich bewährenden Gesinnung, als durch klare Einsicht in den Bau der theologischen Wissenschaften und ihres Zusammenhanges unter einander aus[36]. — Joh. Friedr. Kleuker, erst durch Herder angeregt, aber durch dessen Hinneigung zu den

---

polytus I. S. 264: „Herder that den Schritt aus der romanischen Verneinung in die germanische Bejahung und begann neu zu gestalten. Selbst Theolog, verallgemeinerte er semitische Ueberlieferung und Eingebung in japhetische Wissenschaft und Philosophie. Religion und Sprache sind ihm die ursprünglichsten Offenbarungen göttlichen Lebens im Menschen."

[33] In den sämmtlichen Werken zur Religion und Theologie (Cotta'sche Originalausgabe, Tüb. 1808) Bd. 9 u. 10.

[34] Sämmtlich in Bd. 10 der Werke zur Religion und Theologie.

[35] Anweisung zur Bildung angehender Theologen. 3. Aufl. Halle 1818—19. 3 Bde. Niemeyer selbst hat seine Ansichten über theologisches Studium und Lehrmethode ausgesprochen im Anti-Wilibald (einer Denkschrift zur Jubelfeier G. Ch. Knapps) Halle 1825; in der Zuschrift an Theologie-Studierende über die Vorbereitung des theologischen Examens und die Benutzung der Candidatenjahre (Halle 1801); in dem Grundriß der unmittelbaren Vorbereitungswissenschaften zur Führung des christlichen Predigtamtes (Halle 1803), und in der von ihm mit Wagnitz herausgegebenen „Bibliothek für Prediger".

[36] Für Anfänger geeigneter ist dessen kleinere Schrift: Grundriß der theologischen Encyklopädie, Gött. 1813 (obwohl etwas veraltet). — Vgl. auch von weitern Encyklopädien aus dieser Zeit: L. Wachler, Grundriß einer Encyklopädie der theolog. Wissenschaften. Lemgo 1795. J. F. W. Thym, theolog. Encyklopädie und Methodologie. Halle 1797. J. A. H. Tittmann, Encyklopädie der theol. Wissenschaften. Lpz. 1798. Ueber diese vgl. Pelt S. 61. — K. Ch. E. Schmidt, Grundriß, Jena 1810 (unter Kantischem Einfluß). Sim. Erhardt, Vorlesungen über Theologie, Erlangen 1810 (Schellingisch). J. E. Ch. Schmidt, theologische Encyklopädie. Gießen 1811.

aufklärenden Tendenzen des Jahrhunderts wieder von ihm abgestoßen, suchte in seinem Grundriß einer Encyklopädie (Hamb. 1800. 1801. 2 Bde.) auf die Wiederherstellung einer glaubenskräftigen Theologie hinzuwirken. Die oft seltsame Form, in der er (auch in andern Schriften) seine Gedanken aussprach, brachte ihn bei vielen Zeitgenossen in das Geschrei eines „dunklen Kopfes", während ihm das Verdienst bleibt, manche tiefere Ideen, welche die neuere Zeit zu größerer Klarheit durchgearbeitet hat, energisch ausgesprochen zu haben [37]. Sein Versuch, einen neuen Schematismus der theologischen Wissenschaften aufzustellen (s. Pelt S. 62), muß indessen als ein verfehlter erscheinen.

Einen höhern, idealen Standpunkt, aus dem die Theologie und ihre Encyklopädie zu begreifen sind, nimmt K. Daub ein, in einem Aufsatz in den von ihm und Creuzer herausgegebenen Studien [38]. Dem rohen Empirismus setzt er eine heilige Begeisterung für das Göttliche, und der bloßen Gelahrtheit den kindlich contemplativen Sinn entgegen, der allein in die Geheimnisse des religiösen Glaubens einzugehen vermag, der aber dem Verfasser nicht bloßer Glaube, sondern (seinem speculativen Standpunkte gemäß) objectives Erkennen der Uebersinnlichen ist. Mit sittlichem Ernste wird sowohl die Schwerfälligkeit des bigotten Starrsinnes als die Flüchtigkeit der Frivolität bekämpft und dagegen der ächte theologische Charakter mit sicherer Hand gezeichnet. Die Nothwendigkeit einer Wiedergeburt der Theologie aus einem frischen Geiste wird indessen mehr in prophetischen Umrissen angedeutet, als in einer klaren Uebersicht dargelegt.

Diese zu geben war ein Anderer berufen. Friedr. Schleiermacher war es, der in den wenigen Blättern seiner „Darstellung des theologischen Studiums" (Berlin 1811) zuerst die Encyklopädie aus den fremdartigen Umhüllungen des Stofflichen, Geschichtlichen, Literaturhistorischen in ihrer Selbstständigkeit heraushob und ihr das Gepräge jenes eigenthümlichen Geistes aufdrückte, der die neuere theologische Wissenschaft überhaupt zu durchleuchten begann. Der rein formale Charakter des Büchleins ist der Abdruck eines künstlerischen Geistes, der freilich erst mit seiner Eigenthümlichkeit die Form beleben muß, wenn sie uns nicht als unverstandene Hieroglyphe anstarren soll. Es ist eine mit sicherer Hand hingeworfene Cartonzeichnung, welcher nur der Pinsel eines Herder fehlt, um sie zum reichen, schönen Gemälde zu vollenden. Dankbar sind indessen in der später erschienenen, umgearbeiteten Ausgabe von 1830 die freilich noch immer sparsamen Winke anzunehmen, die zu leichterm Verständnisse des Büchleins hinführen, das jedenfalls schon dadurch Bedeutung hat, daß es der Schlüssel der Schleiermacherschen Theologie überhaupt geworden ist.

Auch nach der Erscheinung dieser Darstellung wurde jedoch die Encyklopädie noch längere Zeit in der ältern Weise fortgesetzt. Leonh. Bertholdts „theol. Wissenschaftskunde" (Erl. 1821—22. 2 Bde.) ist wenigstens kein Muster architektonischen Verfahrens, so sehr der Verfasser selbst auf diesen Ausdruck Werth legt und so sehr er auf den richtigen Grundsatz dringt, „daß eine Wissenschaft in sich abgegrenzt sein und nicht zu viel

---

[37] Vgl. H. Ratjen, J. F. Kleuker. Gött. 1842. 8.

[38] Die Theologie und ihre Encyklopädie im Verhältniß zum akademischen Studium beider. Fragment einer Einleitung in die letztere. (Im 2. Bd. der Studien S. 1—69.)

Fremdartiges aufnehmen müsse". Die Propädeutik und Boethetik nehmen $^2/_3$ des mit gelehrtem Stoffe angehäuften Werkes ein, und $^1/_3$ bleibt für die eigentliche Pädeutik übrig. — Mehr Streben nach organischer Verknüpfung der einzelnen Disciplinen zeigt sich in der (unvollendet gebliebenen) Encyklopädie von G. S. Franke (Altona 1819), aber „eine wahrhaft wissenschaftliche Gliederung" scheint doch dem Verfasser mehr „vorgeschwebt" zu haben (Pelt S. 65), als daß er es zur nöthigen Durchsichtigkeit gebracht hätte. — K. F. Stäudlins Encyklopädie und Methodologie (Hannover 1821) ist mit der Geschichte der theologischen Wissenschaften verbunden und hält sich auch mehr auf dem geschichtlich referirenden Standpunkte. — Dasselbe gilt von J. T. L. Danz, dessen „Encyklopädie und Methodologie" (Weimar 1832) zwar durch neue Eintheilung des Fachwerkes und durch neue Benennungen ein reorganisirendes Streben verräth, zugleich aber auch fragen läßt, ob sich der Verfasser des Grundes und Zieles klar bewußt war? Für einen Dritten dürfte es schwer sein, sich durch „den literaturreichen Irrgarten" (Pelt S. 68) hindurchzufinden[39].

Angeregt von Schleiermacher hat es der Verfasser dieser Encyklopädie in der ersten Ausgabe derselben (Leipzig 1833) versucht, die Schleiermacherschen Grundsätze mit nicht unwesentlichen Modificationen also durchzuführen, daß auch ein mehr empirischer, noch nicht an die dialektische Schärfe gewöhnter Verstand, wie ihn doch die Meisten zum Studium der Theologie mitbringen, sich auf der Grundlage derselben zurechtfinden könnte. Er wollte dadurch eine Vermittlung einleiten zwischen der bisher befolgten, und der in Zukunft zu befolgenden Weise. Mit dem wissenschaftlichen Zweck wollte er den praktischen der Anregung und Belebung verbinden, wobei allerdings die Schärfe und Consequenz der Gedanken nicht selten der Gemeinverständlichkeit geopfert wurde[40] und das Ganze eine subjective Färbung erhielt, die nur aus den nächsten Umgebungen des Verfassers und aus den Objecten seiner Lehrthätigkeit begriffen werden kann. Es galt ihm mehr, die Wissenschaft an den Mann zu bringen, als zu der Fortentwicklung jener im Großen einen bedeutenden Beitrag zu geben. Aber gleich beim Erscheinen seines Versuchs sah er sich von dem Flügelschlage einer neuen Zeit überholt in der seither erschienenen „Encyklopädie der theol. Wissenschaften von K. Rosenkranz. Halle 1831." In diesem Werke kündigte sich bereits an, was sich weiterhin durch die neueste Geschichte bestätigt hat, daß neben der Schleiermacherschen auch die Hegelsche Richtung sich einen siegreichen Weg durch die neu angebauten Gefilde der Theologie zu bahnen sich berechtigt halte, und daß die philosophische Speculation, die Schleiermacher von der Theologie getrennt hatte, auch diese mit in ihren mächtigen Umschwung zu ziehen geneigt sei. Die formale Seite der encyklopädischen Aufgabe trat indessen bei Rosenkranz bedeutend zurück; ihm war es um den Inhalt der Theologie und zwar um den speculativen Inhalt zu thun, und mit Geist und Leben ist dieser im Sinne der Schule darge-

[39] Noch sind erschienen: L. S. Jaspis, Hodegetik. Dresden 1831. R. König, Versuch einer kurzen Anleitung zum Studium der Theologie. Bern 1830. A. F. Unger, Reden an künftige Geistliche. Lpz. 1834. G. K. P. Hessenmüller, theol. Propädeutik. Ebend. 1838. — u. a. m.

[40] Daher wohl der Vorwurf des „rhetorisch Unbestimmten" (Harleß S. 20) und des „Mangels an System" (Pelt S. 69); daher aber auch die von Andern gegebene und von Pelt bekräftigte Bezeichnung „eines ächten Studentenbuches".

legt worden, so daß er als ein gewandter Vertreter derselben im Gebiete der Encyklopädie zu betrachten ist. In der 2., gänzlich umgearbeiteten Auflage (Halle 1845) versichert der Verf., „daß er auch solche Entwicklungen der alten Ausgabe zu opfern nicht gescheut habe, welche derselben damals durch ihre Neuheit, wie durch die Frische seiner jugendlichen Begeisterung nicht wenig Gunst verschafften." Seine Encyklopädie ist, nach des Verf. eigenem Ausdruck, „in dem Bewußtsein geschrieben, 1. daß die christliche Religion, als die der Wahrheit und Freiheit an sich, die absolute Religion selbst ist; 2. daß der Protestantismus nicht die Auflösung der Religion in Nihilismus, vielmehr die Vollendung desselben zum affirmativen Selbstbewußtsein seiner Vernünftigkeit ist; 3. daß eine Versöhnung der christlichen Theologie mit der Philosophie möglich ist."

Nachgerade machten sich auch andere Richtungen geltend: die streng confessionell-orthodoxe in G. C. A. Harleß' „theologischer Encyklopädie und Methodologie vom Standpunkte der protestantischen [lutherischen] Kirche; Grundriß für akad. Vorlesungen" (Nürnb. 1837), worin bei vielen treffenden Gedanken das historische Material doch allzusehr den kleinen Raum in Anspruch nimmt; die rationalistische dagegen in Lobegott Lange's Anleitung zum Studium der christlichen Theologie nach den Grundsätzen des biblischen [?] Rationalismus." Jena 1841. Aber auch die lebendig vermittelnde Richtung hat ein würdiges Organ gefunden in A. F. L. Pelt: „Theologische Encyklopädie als System, im Zusammenhange mit der Geschichte der theolog. Wissenschaft und ihrer einzelnen Zweige." Hamb. 1843. Reiches, aber verständig gesichtetes und geistig gelüftetes Material, Streben nach systematischer Ineinsbildung des Mannigfaltigen (wozu jedoch der dürre Schematismus in der dogmatischen Abtheilung bis in's hebräische Alphabet hinein wenig förderlich sein dürfte), geschärfter Sinn auch für die künstlerische Seite des theologischen Berufs, warme Begeisterung für das Christenthum, gesundes und billiges Urtheil sind anerkennenswerthe Vorzüge des Buches, die indessen unstreitig durch das Zusammendrängen auf einen geringern Umfang erhöht würden.

Wenn zwar auf diesem, wie auf den übrigen theologischen Gebieten die deutsch-protestantische Literatur im Vergleich mit andern voraus ist, so sind doch auch weder die Protestanten des Auslandes und noch viel weniger die Katholiken Deutschlands hinter der neuern Entwicklung zurückgeblieben[41]. Des Holländers Joh. Clarisse Encyclopaediae theologiae epitome (Lugd. Bat. 1832; ed. 2. 1835) hält sich noch auf dem ältern Standpunkte vor Schleiermacher. Dagegen vertritt die Encyklopädie von Hofstede de Groot die neuere Richtung der sogenannten Gröninger Schule[42]. Zunächst für die Franzosen hat (ein Deutscher) H. G. Kienlen eine vortreffliche Vorarbeit gegeben in seiner Encyclopédie des sciences de la théologie chrétienne, Strasb. 1842 (großentheils auf den Grundlagen Schleiermachers), die er dann in deutscher Bearbeitung erweitert hat: Encyklopädie der WW. der protestantischen Theologie. Darmstadt 1845. — Schleiermacherschen Prin-

---

[41] Aus älterer Zeit sind unter den Engländern H. L. Bentham (Oxford 1771), unter den reformirten Franzosen A. C. Chavannes (Yverdon 1771) zu nennen.

[42] Encyclopaedia Theologi christiani a Hofstede de Groot et L. G. Pareau. Groningae 1851. Ed. 3.

cipien folgt auch die Schwedische Encyklopädie von Propst H. Reuterdahl zu Lund (1837), während die Engländer bis jetzt am wenigsten Notiz von der deutschen Theologie genommen haben. Das neueste methodologische Werk (das ich wenigstens kenne) von Bickersteth, the christian student (Lond. 1832), hat einen durchaus praktisch-asketischen Zuschnitt, ohne die leiseste Ahnung von wissenschaftlicher Auffassung und Bearbeitung des positiven Stoffes; daher auch von Facheintheilung u. s. w. keine Spur[43]. Den reformirten Ungarn ist die Encyklopädie des Verfassers durch Herrn Revetz zugänglich gemacht worden[44].

Noch bleibt die Geschichte der katholischen Encyklopädie in kurzer Uebersicht zu geben übrig.

Während die encyklopädischen Lehrbücher der protestantischen Kirche den akademischen Unterricht auf der Universität voraussetzen, so nehmen die katholischen Verfasser nur theilweise auf denselben Rücksicht, und Vieles (namentlich das Aeltere aus dem 17. Jahrhundert) schließt sich an die Priesterseminare und Ordensinstitute an. Daß auch hier die Jesuiten voranstehn, ist in der geschichtlichen Entwicklung des modernen Katholicismus nur allzu begründet. Der italienische Jesuit Ant. Possevinus schrieb eine Bibliotheca selecta de ratione studiorum (Colon. 1607. f.), deren innere Anlage uns einen Blick in die Methodik des Ordens thun läßt[45]. Vor Allem handelt es sich um die cultura ingeniorum, welcher die Zeit (des 16. Jahrhunderts) mehr als jede andere günstig ist, trotz der wuchernden Ketzerei. Diese hindert vielmehr die wahre Cultur, und ihr muß von vorn herein begegnet werden. Besonders werden die Institute des Ordens (namentlich das zu Salamanca) gerühmt. Das 2. Buch handelt von der göttlichen Geschichte, d. i. der heiligen Schrift und ihrem Studium, wozu denn doch das Hebräische empfohlen wird. Hieronymus und Augustin sollen die Hauptführer sein. Im Uebrigen wird viel Gutes über das Bibelstudium beigebracht und man wird dabei an ähnliche Werke aus der reformirten Kirche dieser Zeit erinnert. Im 3. Buch tritt die scholastische Theologie auf, wobei Thomas von Aquino vorangestellt wird, und in demselben Abschnitte wird die theologia practica sive de casibus conscientiae docendis untergebracht; im 4. Buche die Katechetik sive de juvandis domesticis fidei. Das 5. Buch handelt von den katholischen Militär- (?), Priester- und Mönchsschulen (Seminarien), wo auch die Legende, das Rituale und was sich auf katholische Disciplin und Askese bezieht, ihre Stelle finden. Im 6. Buche wird gezeigt, wie man sich gegen die Schismatiker (Griechen und Russen), im 7. wie man sich gegen die Ketzer (Waldenser, Hussiten, Pro-

---

[43] Erfreulich dagegen der ernste, religiöse Sinn, mit dem die Theologie als eine göttliche Wissenschaft erfaßt wird. S. 20: Theology is, like the heavens, full of stars which appear not to careless spectator; but a diligent contemplator, with suitable helps, will find new worlds of glory in every part. (Das mögen sich auch deutsche Theologen gesagt sein lassen.)

[44] A Theologiai Tudományok Encyclopaediaja es Methodologiaja irta Dr. K. R. Hagenbach, a Theologia Tanára Baseleben; a negyedik javitott kiadás után Magyarra forditotta Révész Imre, a Debreczeni reformáet egyház egyik predicátora. Pesten 1857.

[45] Possevin bildet ein merkwürdiges Seitenstück zu Alsted in der reformirten Kirche (s. oben S. 96 f.).

testanten) zu verhalten, und im 8. wie man ihren Atheismus (!) und den der Socinianer u. A. zu bekämpfen habe. Das 9. Buch hat es mit den Juden, Mohamedanern und Heiden im Allgemeinen zu thun, während das 10. und 11. sich besonders der Japanesen und asiatischen Völker annimmt. Mit dem 12. Buche, das den 2. Band eröffnet, kommen wir in die Philosophie und deren Verhältniß zur Religion und Theologie, wobei die antike Philosophie von Moses abgeleitet, dann aber die platonische und aristotelische Philosophie, letztere besonders weitläufig, abgehandelt wird. Jurisprudenz und Medicin, Mathematik und Historie, Poesie und Malerei füllen die Räume der folgenden Bücher, während das letzte in einen Briefsteller ausläuft. Dieß genug, um das methodisch Unmethodische des Werkes darzustellen[46].

Gegen die einseitig asketische Richtung, welche der Trappistenorden und sein Stifter Armand Jean de Bouthillier de Rancé[47] in der Ordenswelt geltend zu machen suchte, schrieb der gelehrte Benedictiner J. Mabillon seinen Traité des études monastiques. Paris 1691. Eine allgemeinere Bestimmung hatte die Schrift von Lud. Ellies du Pin: Méthode pour étudier la théologie (1716), die in mehrere Sprachen übersetzt wurde; im antirömischen Sinne schrieb der Herausgeber von Sarpi, Pierre François de Courayer, eine Kritik der in den Schulen befolgten theologischen Methode, sein Examen des défauts théologiques, où l'on indique les moyens de les réformer. Amst. 1744. 2 vols. — Indessen ging die Reform auch hier von Deutschland aus. Nach der Mitte des 18. Jahrhunderts gab sich unter den deutschen Katholiken mehr und mehr eine freiere Bewegung zu erkennen. Denina (1758), Gerbert (1764), Braun (1777), Brandmayer (1783) und Rautenstrauch (1781), und auf der der Stufe, auf der wir in der protestantischen Kirche Nösselt, Planck, Niemeyer finden, steht in der katholischen Kirche der gelehrte Herausgeber des Josephus, Fr. Oberthür, mit seiner Encyclopaedia et methodologia (vol. I. Solisb. 1786) — erst bedeutend später in ein deutsches Lehrbuch umgewandelt (Augsb. 1828. 2 Bde.) —, der noch in demselben Jahre eine Methodologie der theologischen Wissenschaften, besonders der Dogmatik, folgte[48]. Aber auch dem Einflusse der Schleiermacherschen Methode entzog sich die deutsche katholische Kirche nicht. Einen Beweis davon giebt J. Seb. Drey: „Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System" (Tüb. 1819; worüber Pelt S. 66 f.). Weniger verarbeitet erscheinen die philosophischen Ideen in der Encyklopädie von H. Klee (Mainz 1832), während in F. A. Staudenmaiers „Encyklopädie der theolog. Wissenschaften als System der ges. Theologie" (Mainz 1834. 2. Ausg. 1840) sich bei gehöriger Weitschweifigkeit ein entschiedenes speculatives Talent zu

---

[46] Ob Petri Annati methodicus theologiae apparatus (1770) in dieser Hinsicht mehr leistet, mögen die entscheiden, die das Werk näher kennen.

[47] Traité de sainteté et des devoirs de l'état monastique 1683. — Vgl. die Monographie von F. A. v. Chateaubriand. Par. 1844.

[48] Außerdem zu nennen: Gmeiner und Leutwein (1786), Wiesner (1788), Sartori (1796), Dobmayer (1807), Thanner (1809). — Michael Sailer wirkte mehr praktisch anregend in seinen „Beiträgen zur Bildung der Geistlichen" (1819) und in andern Schriften.

erkennen giebt. Mit Rosenkranz hat Staudenmeier das gemein, daß ihm die Encyklopädie zu einer Philosophie der Theologie wird und das Methodologische zu kurz kommt [49].

Einzelne Beiträge zur Encyklopädie geben: H. K. Sack, Werth und Reiz der Theologie und des geistlichen Standes. Berlin 1814. — Fr. Strauß, Glockentöne; Erinnerungen aus dem Leben eines jungen Geistlichen. 3 Thle. 7. Aufl. Leipzig 1840. — W. M. L. de Wette's Theodor oder des Zweiflers Weihe. Berlin 1822. 28. 2 Bde. — E. W. Krummacher, Expectorationen über das Studium der Theologie. Vademecum für meinen Hermann und für Theologie Studierende überhaupt. Essen 1847. — de Wette, eine Idee über das Studium der Theologie, herausg. v. A. Stieren. Lpz. 1850. — Auch in zahlreichen fingirten und idealisirenden Pfarramts- oder Pfarrverwaltungsgeschichten, wie Hase: des alten Pfarrers Testament; Erhardt: Volkmars Bekenntnisse; Tobler: Gotthold; Planck: erstes Amtsjahr rc. — kommen encyklopädische Andeutungen vor.

II. Der theologischen Encyklopädie besonderer Theil.

Von den theologischen Lehrfächern und ihrem gegenseitigen Verhältnisse.

§. 34.

Eintheilung.

Seiner Natur nach zerfällt das Studium der positiven Theologie in das der vier Hauptgebiete: der exegetischen, historischen, systematischen und praktischen Theologie, und zwar in der angegebenen Folge.

Indem die positive Theologie auf der gegebenen Thatsache der christlichen Religionsstiftung (Offenbarung) ruht, geht sie auf den geschichtlichen Ursprung, auf die Stiftungs- oder Offenbarungsurkunden selbst zurück, verfolgt dann, von der Quelle ausgehend, den Strom der geschichtlichen Entwicklung weiter hinab bis auf unsere Zeiten, sammelt sonach das durch die Geschichte Gegebene und Fortgebildete in das geistige Bild der Gegenwart und leitet endlich aus dem klar gewordenen Zusammenhange des Ganzen die Grundsätze für die Wirksamkeit, aus der Theorie die Praxis ab [1].

---

[49] Außerdem sind von neuern katholischen Werken zu nennen: A. Genzler, das Ideale der Wissenschaft, oder die Encyklopädie der Theologie (Bamb. 1834); Al. Buchner, Encyklopädie und Methodologie (Sulzb. 1837); und A. von Sieger, de natura fidei et methodo theologiae ad ecclesiae catholicae theologos (Monast. Westphal. 1838); worüber Pelt S. 72.

[1] Die Viertheiligkeit läßt sich auch so rechtfertigen: Schon vom Standpunkte des reinen Wissens aus können wir sagen, alles Wissen beruht auf eigener Anschauung (physischer oder geistiger) oder auf Kunde und Ueberlieferung, es ist somit theoretischer (philosophischer) oder historischer Natur. Das historische Wissen aber ist vermittelt durch Forschung, und diese wieder bedingt durch Sprachkenntniß und philologische Kritik, und das theoretische Wissen führt hinüber in die Praxis. Desgleichen auf positivem Gebiete ist das Christenthum sowohl Geschichte als

Dieser Viertheiligkeit sind auch die meisten der ältern Encyklopädiker gefolgt: so Nösselt, Thym, Stäudlin, Schmidt, Planck, wenn auch nicht alle in derselben Folge; die neuern dagegen sind fast alle von dieser methodologisch und praktisch sich empfehlenden Eintheilung aus wissenschaftlichen Gründen abgegangen. Schleiermacher hat die Dreitheiligkeit vorgezogen, indem er das Ganze unsrer Wissenschaft eintheilt in die philosophische, historische und praktische Theologie (Wurzel, Stamm, Krone). Während ihm aber die philosophische Theologie in Apologetik und Polemik sich zusammenzieht, dehnt sich ihm die historische Theologie rückwärts aus über die Exegese, vorwärts über die Dogmatik und Sittenlehre, welche letztere man eher in der philosophischen suchen würde; doch sind (zum Unterschied vom Historischen im engern Sinne) der exegetischen und systematischen Theologie innerhalb des historischen Gehöftes auch wieder ihre besondern Grundstücke angewiesen. Wieder eine andere Eintheilung hat Danz versucht. Er zerlegt das Ganze der Theologie in zwei Hauptgebiete: das der Religions- und das der Kirchenwissenschaft. Die Religionswissenschaft zerfällt ihm dann wieder in einen theoretischen und praktischen Theil, von welchen der erstere die heuristische (exegetische) und die technische (systematische und dogmenhistorische) Theologie umfaßt. Die Kirchenwissenschaft (Ekklesiologie) hat ebenfalls einen theoretischen und praktischen Theil. In den erstern fällt Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Statistik, Archäologie u. s. w., der letztere aber begreift die „kirchenpraktischen Wissenschaften" oder die Pragmatik des Kirchendienstes in sich, wohin z. B. Polemik, Irenik, Liturgik u. s. w. gehören. So sehr auch auf den ersten Augenblick dieser Versuch einleuchten möchte, so viele Schwierigkeiten dürften sich bei der Durchführung darbieten. Schon die Trennung des Religiösen und Kirchlichen hat auf dem Gebiete des Positiv-Christlichen ihre großen Uebelstände, denn Eins greift in das Andere ein. Christus ist Religionsstifter und Stifter der Kirche zugleich, und die Bibel hat eben so gut kirchliche als religiöse Bedeutung. Demnach ist z. B. die Exegese so gut eine Kirchen- als eine Religionswissenschaft u. s. w. Noch mehr Anstände zeigen sich im Einzelnen. So werden wir z. B. mit der Dogmengeschichte und Patristik noch vor der Kirchengeschichte bekannt, während doch nur aus der letztern die erstern begriffen werden können. Die praktische Theologie wird gleichfalls zersplittert, wie die historische, die Apologetik losgerissen von der Polemik u. a. m. Jedenfalls ist uns der Verfasser die nähere Angabe der Gründe seines Verfahrens schuldig geblieben. Rosenkranz nähert sich wieder mehr Schleiermacher, indem auch er das Ganze in die philosophische (nach ihm speculative), historische und praktische Theologie zerlegt; allein seine speculative Theologie schließt wesentlich die Dogmatik in sich, in welche Apologetik und Polemik mit aufgenommen sind; aber durch dieses Voranstellen des Systematischen, das doch erst aus dem Historischen resultiren soll, tritt er mit Schleiermacher in Widerspruch, und die Speculation beherrscht das Ganze nach Hegelscher Art. Ebenso stellt auch Staudenmaier die Speculation in den Vordergrund, nimmt aber merk-

---

Lehre; aber seine Geschichte ruht auf der Bibel, welche vor allen Dingen exegetisch zu erforschen ist, und die Lehre ist nicht reines Wissen, sondern Lehre für das Leben; die Offenbarungswahrheit hat sich zu bethätigen in der Kirche und den verschiedenen Gebieten der kirchlichen Thätigkeit, auf welche die praktische Theologie gerichtet ist. Und so sind die beiden Wissensgebiete umschlossen von zwei Kunstgebieten, dem exegetischen beim Eingang, dem praktischen beim Ausgang.

würdig genug die praktische Theologie in die Mitte und schließt mit de
historischen. Und auch Zyro (in seiner Kritik der bisherigen Encyklopä
dik)[2] ist geneigt, der speculativen Theologie den Vorrang einzuräumen. Da
gegen haben Kienlen und Pelt wieder die historische Theologie vorange
stellt; auch sie schließen sich an die Dreitheiligkeit an (historische, systemati
sche und praktische Theologie), wobei sie die Exegese mit in das Historisch
aufnehmen. Daß nun die exegetische Theologie im weitesten Sinne auc
mit zur historischen gerechnet werden könne, läßt sich zwar nicht leugnen
inwiefern ja eben durch die Exegese wesentlich geschichtliche Verhältnisse
ja die Urgeschichte des Christenthums selbst ermittelt werden sollen. In
dessen ist es nicht allein das historische Wissen an sich, was bei der exegeti
schen Theologie in Betracht kommt. Die Exegese als solche ist vielmehr
wie Schleiermacher selbst gesteht, eine gewisse Kunstfertigkeit, die wieder au
wissenschaftlichen Grundsätzen (der Hermeneutik) beruht, welche ebenfalls nich
dem historischen, sondern dem philologischen oder philosophischen Gebiete, in
weitesten Sinne des Wortes, angehören. Ferner haben aber auch die hei
ligen Schriften nicht bloß in dem Sinne historischen Werth für uns, wi
die übrigen Denkmäler des christlich-kirchlichen Alterthums. Als Stiftungs
und Offenbarungsurkunden nehmen sie in ganz anderer Weise und in wei
größerem Umfang unser Studium in Anspruch als andere Geschichtsquellen
Von ihnen heißt es recht eigentlich: Nocturna versate manu, versate diurna
Wie das Urgebirge erheben sie sich über alle die späteren Formationen de
theologischen Bildungsprocesses, als die ewigen Granitfelsen ragen sie wei
über Berg und Thal hinaus und immer unmittelbar in die Gegenwar
hinein. Daher mag es denn wohl der protestantischen Theologie, die eine
eignen Dienst des Wortes hat, geziemen, ein eignes Gebiet der exegetische
Theologie festzustellen und dem Bibelstudium seinen gehörigen, unge
schmälerten Raum in dem Bereiche des theologischen Wissens anzuweisen
Wenn dagegen eingewendet wird, daß der Unterschied des Ursprüngliche
und Abgeleiteten ein relativer sei[3], so trifft dieser Einwurf eine jede Ein
theilung, denn Alles ist relativ, wie wir nachher sehen werden; oder wen
es heißt[4], alle Wissenschaft sei entweder philosophisch oder historisch, un
unter eine dieser Kategorien müsse jede wissenschaftliche Disciplin falle
so geben wir auch dieses in dem allgemeinen Sinne zu, in welchem wi
selbst die Exegese eine historische Wissenschaft nennen. Wenn nun aber nebe
der historischen und systematischen (thetischen) Theologie die praktische auc
noch eine Stelle hat, obwohl schon ihr Name auf eine andere Art vo
Wissenschaft hindeutet als auf eine rein geschichtliche oder rein philosophi
sche, so nehmen wir dasselbe Recht für die exegetische Theologie in Anspruch
Beides (exegetische und praktische Theologie) sind dann eben solche (gemischte
Wissenschaften, die es nicht nur mit der Erkenntniß, sondern auch mit de
Fertigkeit (τέχνη), nicht nur mit dem Wissen, sondern auch mit dem Kön
nen zu thun haben; und daß gerade beide die Außenlinien bilden, Anfan
und Ende des Studiums, deutet auf den praktischen Charakter der Theo
logie überhaupt, wodurch sie sich eben von bloß reiner Wissenschaft unter
scheidet. Die fast zur Mode gewordene Abneigung gegen die Viertheiligkei

[2] Studien und Kritiken 1837. 3.
[3] Pelt S. 76.
[4] Kienlen p. 13.

kommt wohl daher, daß die moderne Theologie, und zwar mit Recht, über das bloße Gesetz des Herkömmlichen (den Schlendrian) sich erhebt, dabei aber auch nicht selten, und so gerade hier, mit wissenschaftlicher Vornehmheit das praktische Bedürfniß zu sehr aus den Augen setzt. Gälte es, ohne Rücksicht auf dieses Bedürfniß, den Organismus des theologischen Wissens (als Wissen) vor der Betrachtung aufzuschließen, so könnte man freilich sagen, die Exegese sei eine bloße historische Hülfswissenschaft, wie die biblische Exegese eine solche für die biblische Theologie ist [5], und die patristische Exegese eine für die Kirchen- und Dogmengeschichte u. s. w. Nun aber stellt die protestantische Kirche, und mit vollem Rechte, an jeden ihrer Theologen die Grundforderung, daß er mit der Bibel wohl vertraut sei und mit ihr umzugehen wisse, sintemal er sein soll, mehr als alles Andere, ein bibelfester Diener am Worte (verbi divini minister). Darum werden auch allerwärts (auch auf katholischen Universitäten) eigene Lehrstühle der Exegese errichtet [6] und exegetische Collegien gelesen, die von jeher auch auf den Verzeichnissen von den historischen unterschieden worden sind, wie auch die Literatur Beides ordentlich auseinanderhält [7]. Das Zusammenwerfen beider ist unpraktisch, methodologisch verwirrend und allem Sprachgebrauch entgegen. Uebrigens läßt sich für die Viertheiligkeit neben dem praktischen Nutzen auch noch die Analogie mit den (oben behandelten) Fächern des reinen Wissens anführen. Wie wir dort Sprach- und Geschichtsstudium haben, dann die Philosophie und endlich die künstlerische Ausbildung, so entspricht auf theologischem Gebiete der Philologie [8] die exegetische, der Geschichte die historische, der Philosophie die systematische, und der Kunst die praktische Theologie [9]. So viel für das Beibehalten der alten „vier Gleise“, die, wenn sie auch „ausgefahren“ sein mögen, nicht die Schuld der schlechten Fuhrleute tragen sollen.

Nun aber noch von der Folge. Hierin wieder die größte Verschiedenheit! Wie unzweckmäßig es sei, die systematische Theologie rein voranzustellen, muß Jedem einleuchten, der nicht für das aprioristische Denken a priori eingenommen ist. Die Behauptung, man könne nicht die Kirchengeschichte behandeln, ohne erst speculativ mit dem Begriff der Kirche aufs

---

[5] Pelt a. a. O.

[6] Es gab sogar eine Zeit, in welcher die reformirte Theologie rein in der exegetischen aufging. Wenigstens kannte man in Basel seit der Reformation bis in's 17. Jahrhundert nur zwei Lehrstühle, einen des Alten und einen des Neuen Testaments; vgl. mein Programm: die theol. Schule Basels und ihre Lehrer. Basel 1860. 4.

[7] Vgl. z. B. Winers Handbuch der theolog. Literatur. — Niemand wird auch auf einer wohlgeordneten Bibliothek die exegetischen Werke unter den historischen suchen, Niemand die Verdienste eines Ernesti mit denen eines Mosheim in eine Kategorie setzen. Wir erinnern hier an das Sprichwort: Allzuscharf macht schartig!

[8] Nun wissen wir zwar wohl, daß auch die Philologie eine historische Wissenschaft im weitern Sinne ist und daß sie sich gerade dadurch von der bloßen Linguistik unterscheidet; aber dennoch wird das statarische Lesen eines Schriftstelles stets ein Philologicum, nicht ein Historicum heißen; wie denn auch Philologen und Geschichtsforscher zwar verwandte, aber doch nicht dieselben Leute sind.

[9] Auch die Specialfähigkeiten scheiden sich so, daß, wer auf der Schule in Sprachen sich auszeichnet, gewöhnlich auch ein guter Exeget, wer in Geschichte, ein Kirchenhistoriker wird. Der philosophisch gebildete Geist wird in der Dogmatik sich wiederfinden, und wer in Handhabung der Muttersprache, in künstlerischer Darstellung sich auszeichnet, verräth eben dadurch das Talent zum Prediger und Liturgen.

Reine gekommen zu sein[10], erinnert fast an den Knaben in der Fabel, der erst warten wollte, bis der Strom vorbeigeflossen wäre, bevor er einen Fuß hinübersetzte. So gäbe es auch keine Weltgeschichte, ehe wir die Welt begriffen haben! Am Ende soll auch das Christenthum erst construirt werden, ehe wir es uns ansehen, wie es sich uns dargiebt in den heiligen Schriften! Ja, sicher würde uns das Voranstellen der Dogmatik wieder in die Scholastik zurückführen, aus der die Reformatoren den Geist befreit haben. Darum bestimmen dieselben Gründe, die uns bewegen, der exegetischen Theologie ihr eigenes Fachwerk einzuräumen, uns auch, dieses als das erste zu bezeichnen. Mit Exegese soll der Theologe beginnen, vor Allem das Fundament kennen lernen; davon darf die protestantische Theologie nicht abgehn, wenn sie nicht ihrem Princip untreu werden will[11]. — Eine andere Frage ist die, ob die systematische Theologie der historischen oder diese jener vorausgehn soll? Nur hierüber kann man zweifelhaft sein; denn daß die praktische Theologie an's Ende gehöre, versteht sich wohl von selbst (obwohl Staudenmaier sie in die Mitte setzt). Für das Voranstellen der systematischen Theologie vor die historische wird angeführt, daß doch eigentlich das Christenthum schon von Anfang an einen Lehrgehalt hatte und daß dieser nicht erst ein Resultat des ganzen geschichtlichen Verlaufes sei, sondern sich frühzeitig dargegeben habe als eine Art von System, und wäre es nur im apostolischem Symbolum[12]. Auch wird geltend gemacht, daß die Dogmengeschichte erst mit dem rechten Interesse betrieben werde, wo das Studium der Dogmatik vorangegangen, wo man wisse, was ein Dogma sei und was es zu bedeuten habe. Allein hier kommt Alles auf die Scheidung der biblischen Dogmatik und der kirchlichen an (wovon unten). Daß erstere das Resultat der Exegese sei und ohne alles weitere kirchen- und dogmenhistorische Studium vollzogen werden könne, geben wir zu. Aber daß diese biblische Dogmatik bloß eine historische Vorarbeit und noch nicht die Dogmatik an sich sei, sondern daß letztere neben der biblischen auch noch die kirchliche voraussetze und überhaupt die Blüthe des Ganzen sei, ist bei der Dogmatik zu zeigen; wie denn auch bei der Dogmengeschichte es wird einleuchtend gemacht werden, daß sie die natürlichste Brücke bildet aus der historischen Theologie in die systematische hinüber. Erst wenn der Geist am historischen Studium erstarkt und daneben in allgemein philosophischer Handhabung der Gedanken vorgeübt ist, wird er reif zum Studium der Dogmatik, das einen männlichen Geist erfordert. Wer dagegen seine Theologie mit der Dogmatik beginnt, gleicht Einem, der fliegen will, ehe die Flügel ihm gewachsen sind, und bauen, ehe das Fundament gelegt ist. Das aber kann überhaupt nicht genug eingeschärft werden, daß eine jede Eintheilung relativ ist und daß in jeder theologischen Disciplin

---

[10] Zyro a. a. O. S. 694.

[11] Uebrigens hat Hieronymus dieses Princip schon ausgesprochen in der Vorrede zu seinem Commentar über den Jesaia: Qui nescit scripturas, nescit Dei virtutem ejusque sapientiam; ignoratio scripturarum ignoratio Christi est. — Höchstens könnte man sagen, um die Bibel als Urkunde des christlichen Glaubens zu behandeln, müsse man schon auf dem Boden dieses Glaubens stehen und also die Apologetik hinter sich haben, mit dieser müsse überhaupt alle Theologie beginnen. Rein principiell die Sache gefaßt, liegt Etwas darin. Aber wie läßt sich Apologetik behandeln, ohne Bekanntschaft mit dem Stoff, auf den sie sich bezieht? Erst wer in die Bibel hineingelesen, wird mit Nutzen ein Apologeticum hören.

[12] Fleck in einer Recens. von Pelts Encykl. Allg. KZ. 1844.

auch die andern wieder mitenthalten sind [13], wie bei einem wohlgestimmten Instrument bei jeder Saite, die man anschlägt, auch die verwandten mitklingen [14]. Einen reinen Anfang im Wissen giebt es überall nicht, so wenig als ein absolutes Ende. Wie wir daher von der Encyklopädie sagten (§. 2), daß sie eigentlich zweimal vorkommen sollte, so läßt sich das Gleiche von jeder Disciplin sagen; denn wer die systematische und praktische Theologie oder gar die Erfahrungen des geistlichen Amtes und die Summe eigner Lebenserfahrung hinter sich hat, wird mit andern Augen die Bibel lesen, als wer das erste Mal darangeht und wäre es auch mit der sublimsten „Voraussetzungslosigkeit". So ist's auch mit der Kirchen- und Dogmengeschichte u. s. w. Darum aber stellen wir die Sache doch nicht auf den Kopf, so wenig wir den Zweig die Wurzel nennen, weil aus ihm wieder Wurzeln können getrieben werden, sondern nach dem Vorwaltenden (a potiori) geschieht wie die Benennung, so die Anordnung der Fächer.

§. 35.

1. Exegetische Theologie.

Die exegetische Theologie begreift alles das in sich, was auf die Auslegung und Erklärung der heiligen Schriften des A. und N. T. Bezug hat, also sowohl die Exegese (als Kunst) selbst, als auch Hülfswissenschaften, die zur Ausübung dieser Kunst uns befähigen. Ihre Resultate treten zu Tage in der biblischen Theologie, die sich wieder in ihre geschichtlichen und dogmatischen Elemente (Bibelgeschichte und Bibellehre) zerlegen läßt.

Die exegetische Theologie hat zu ihrem Objecte die Bibel. Man hat sie daher auch schlechtweg biblische Theologie genannt. (So Pelt.)

---

[13] So hat die exegetische Theologie ihre historischen Fächer (Einleitung, Archäologie), sowie ihre dogmatischen (doctrinalen, Kritik und Hermeneutik), und ihre praktische Beziehung (praktische Erklärung); die historische Theologie faßt in sich exegetische Functionen (Quellenstudium, Erklärung von kirchlichen Schriftstellern), dogmatische Zusammenstellung der biblischen wie der kirchlichen Dogmatik, und hat endlich ihre Ausgänge gleichfalls in das Praktische, z. B. durch die kirchliche Archäologie in die Liturgik, durch die Geschichte der Verfassung in das Kirchenrecht. Die systematische Theologie geht wieder (in den Beweisstellen) zurück auf die Exegese und erinnert an die Dogmengeschichte und Symbolik, wie sie denn wiederum den Lehrbegriff auch wieder von seiner praktischen Seite zu betrachten und in der Lehre von der Kirche der praktischen Theologie ihren Unterbau zu geben hat. Endlich die praktische Theologie — wie soll diese auskommen ohne Exegese, ohne Geschichte, ohne Lehre? Wie in der Natur sich die spätern Bildungen schon auf einer frühern Entwicklungsstufe vorgebildet finden und frühere Erscheinungsformen auf spätern Stufen sich wiederholen, so ist es auch hier. Es wäre unschwer, in jedem der vier von uns angenommenen Fachwerke dieselbe Viertheiligkeit wiederzufinden. Eins reicht immer dem andern die Hand; eins gewährt den Ausblick in das andere, und wo ein Fach zur lebendigen Entwicklung kommt, da erscheinen auch die übrigen als mitbetheiligt und mitberechtigt.

[14] Ohne systematische Verknüpfung der Ideen und ohne praktischen Blick bleiben Exegese und Historie capita mortua, sowie umgekehrt Dogmatik und praktische Theologie ohne die erstern in der Luft hangen.

Allein diese ist doch erst das Resultat der exegetischen Thätigkeit, der Reinertrag dessen, was der Schriftforscher mit seiner Forschung erzielt. Die Exegese als solche ist die Anwendung einer Kunsttheorie (der Hermeneutik) auf vorliegende Schriften [1]. Zu ihrer Ausübung gelangt sie aber nur mit Hülfe eines weitern philologischen und kritischen Apparates, dessen Umfang auch noch mit in den Bereich der exegetischen Theologie gehört. Die Resultate der Exegese selbst sind theils geschichtlicher, theils dogmatischer Natur; ja auch die praktische Theologie zieht aus ihr den nächsten Gewinn (Verhältniß des Textes zur Predigt). Da die Bibel das ganze theologische Studium beherrscht, so läßt sich auch ihr Studium nicht in einzelnes Fachwerk einzwängen, und so geht auch das Bibelstudium nicht auf in der Exegese als solcher. Diese ist vielmehr nur der Schlüssel, der das Heiligthum der biblischen Wahrheiten aufschließt. Auf die Handhabung dieses Schlüssels kommt aber Alles an, und insofern es sich in der exegetischen Theologie darum handelt, dieses Schlüssels Herr zu werden, um sodann den Schatz der biblischen Theologie zu heben, so verhält sich die exegetische Theologie zur biblischen Theologie wie der Weg zum Ziel, wie die Arbeit zum Gewinn.

§. 36.

Von der heiligen Schrift als dem Object der Exegese. Begriff und Umfang derselben.

Vgl. den Abschnitt „Bibel" in Ersch und Grubers Encyklopädie (auch in separatem Abdruck, Leipzig 1823), und in Herzogs Realencyklopädie Bd. II. (mit den entsprechenden Artikeln: Bibeltext des A. u. N. T., Bibelübersetzungen u. s. w.). *Rothe, zur Dogmatik, dritter Artikel: die heilige Schrift. Holtzmann, Kanon und Tradition. Ludwigsburg 1859.

Die Bibel oder die heilige Schrift der Christen (biblia sacra, scriptura sacra, τὰ βιβλία θεῖα, ἱερὰ γραφή, θεία γραφή) ist eine Sammlung religiöser und religionsgeschichtlicher Urkunden aus verschiedenen Zeitaltern und von verschiedenen Verfassern. Als ein Ganzes gedacht, durch eine höhere Idee, die des Wortes Gottes, verbunden und auf einen gemeinsamen religiös-kirchlichen Zweck, nämlich den der christlichen Glaubens- und Lebensrichtung, bezogen, bildet diese Sammlung den biblischen Kanon, im Gegensatze sowohl zu den Apokryphen als zu allen übrigen menschlichen Schriften.

Es liegt in der Natur der Encyklopädie, daß sie Einiges von dem vorausnehmen muß, was nach ihren eigenen Gesetzen die Einleitungswissen-

---

[1] „Ἐξηγηταί hießen bei den Alten zuvörderst diejenigen, die das Aeußere der Merkwürdigkeiten einer Stadt oder eines Tempels Wißbegierigen zeigten und die man insoweit auch περιηγηταί nannte; insbesondere jedoch Personen höherer Bestimmung, die den Laien mit dem Göttlichen in Einverständniß setzten, die die Zeichen des Himmels und die Merkzeichen in den Opferthieren wiesen und die Orakel deuteten." Creuzer, Symbolik I. S. 15. Vgl. Passow's WB.

schaft zu übernehmen hatte. Sie hat den an die heiligen Schriften Herantretenden zu orientiren über das, was ihm die heilige Schrift sein soll und wie er sich ihr gegenüber wissenschaftlich zu verhalten habe. Dahin gehört vor Allem, eine gesunde Ansicht über die heilige Schrift selbst zu begründen, wobei ein theilweises Hinübergreifen in die Apologetik und Dogmatik (der locus de scriptura sacra) allerdings nothwendig wird, wenn auch nur in allgemeinen Zügen und Umrissen. Vor Allem ist nöthig, daß die heilige Schrift sowohl nach ihrem religiösen Charakter als nach ihrer historischen Beschaffenheit mit heiligem Ernst und nüchterner Unbefangenheit zugleich betrachtet und nicht über der Achtung, die wir dem göttlichen Buche schuldig sind, die menschliche Seite desselben, oder über dem Mannigfaltigen, in das die menschliche Betrachtungsweise nothwendig hineinführt, das θεῖον der Schrift verkannt werde. — Daß die Bibel (nach der einen Betrachtung) ein menschliches Buch sei, hat Herder, der Prophet des rein Menschlichen, einer stupiden Adoration gegenüber, herausgestellt [1], und seither wird es Niemandem mehr im Ernst einfallen, dieses Menschliche zu leugnen, das sich kund giebt in der Verschiedenheit der Verfasser und der Zeiten, in der Verschiedenheit des in einem Zeitalter herrschenden Ge-

[1] Gleich im 1. Briefe, das Studium der Theologie betreffend. — Vgl. Hupfeld, Begriff und Methode der biblischen Einleitung (Marb. 1844) S. 21: „Es ist nicht mehr zu bezweifeln, daß die heilige Schrift auch eine menschliche Seite und in dieser Hinsicht vor andern menschlichen Schriften nichts voraus hat, und daß, da das menschliche Element nicht bloß an der Außenseite haftet, sondern bis in den Inhalt hineinreicht, das Göttliche nicht nach einer äußern mechanischen Regel, sondern nur durch innere geistliche Prüfung und Anschauung zu erkennen und auszuscheiden ist." — Treffliche Erörterungen über das Wesen der Schriftinspiration giebt Tholuck in der Zeitschr. für christl. Wiss. und christl. Leben 1850. Vgl. auch dessen „Gespräch über die vornehmsten Glaubensfragen der Zeit" (Halle 1846) S. 72, und seinen Artikel „Inspiration" in Herzogs Realencyklopädie. Vieles von dem, was gegen die Bibel vorgebracht wird, kommt (nach ihm) nicht sowohl auf Rechnung der Bibel, als „der Theologen, welche die Lehre zuerst aufgebracht haben, daß Alles, was zwischen den zwei schwarzen Deckeln dieses Buches mitten inne steht, in gleichem Maße und mit gleicher Vollmacht Gottes Wort sei." Auch J. P. Lange (phil. Dogm. I. S. 560) verwahrt sich dagegen, daß die Schrift in allen ihren Einzelheiten oder nach allen abgeschnittenen Stücken und Theilen als das Wort Gottes betrachtet werde: „Sie ist vielmehr das Wort Gottes schlechthin in ihrer Totalität." Vgl. den Abschnitt in Schenkels Dogmatik (die Schrift als das Wort Gottes) I. S. 346 ff. und Rothe, zur Dogmatik a. a. O. sowie die S. 355 angeführte Stelle aus W. Beyschlag (deutsche Zeitschr. für christliche Wissenschaft 1857 Nr. 17): „So lange die Mehrzahl der Theologen die Bibel als ein Orakelbuch behandeln wird, wird sie der Mehrzahl der gebildeten Laien als ein Fabelbuch erscheinen. Würde aber erst die alte geist- und haltlose Inspirationstheorie ehrlich aufgegeben und der wahrheitsuchende Laie in die geschichtliche Entstehung der Bibel hineingeführt; würden ihm diese Bücher erklärt als die aus der geschichtlichen Bewegung selbst lebendig hervorgewachsenen Denkmale einer zusammenhängenden und fortschreitenden Reihe göttlicher Thatsachen, die Bibel ihm aufgezeigt als die mit dem Fortgang der göttlichen Offenbarung entstandene, aus ihm jedesmal entsprungene Urkunde derselben, und ihm also in den geschichtlichen Fortschritt, die menschliche Vermittelung, die schriftliche Fixirung des einen durch Jahrtausende hindurch das Herz der ewigen Liebe immer reicher gegen uns ausschüttenden Wortes Gottes der Blick eröffnet: so würde ihm eine bis dahin ungeahnte Herrlichkeit der Bibel aufgehn, die ihn überzeugte, weil sie ihn überwältigte, und er könnte alle jene Krücken entbehren, welche die selbst auf Krücken gehende Apologetik für jeden einzelnen schwachen Punkt der alten Inspirationsauffassung mühselig geschnitzt hat. Aber sind wir von diesem Ziele nicht wieder fast weiter als je?"

sichtskreises, der Sprache (die nicht selten unrein und fehlerhaft ist), der Ausdrucksweise u. s. w., wozu noch kommt, daß die Bibel selbst nicht gleich als ein Ganzes und Fertiges vom Himmel gefallen, sondern allmälig gesammelt worden ist und die einzelnen Bestandtheile selbst nicht verschont geblieben sind von dem gemeinen Schicksale aller alten schriftlichen Denkmäler, wonach Aechtes mit Unächtem vermischt und der Text hier und da verunstaltet worden ist. Gerade diese menschliche Seite bietet der wissenschaftlichen Betrachtung ein großes Interesse dar, welche bei der starren Ansicht einer durchgängigen Inspiration der Schrift geradezu unmöglich wird. Das philologische und historische Interesse hebt aber das religiöse und theologische nicht auf, sondern dient nur dazu, das letztere von abergläubischer Beimischung zu reinigen; denn das Göttliche der Bibel, wodurch dieses religiös-theologische Interesse bedingt wird, ruht nicht, wie man fälschlich und zu ihrer Unehre gewähnt hat, auf der durchgängigen Eingebung ihres Buchstaben, sondern auf ihrer eigenthümlichen, von Gott ihr gegebenen Bestimmung und ihrer Stellung in der Weltgeschichte, sowie auf der lebendig machenden Kraft ihres Inhalts. Die durchgängig religiöse Beziehung auf eine von Gott gegründete Anstalt zur Erziehung des Menschengeschlechtes, welche freilich in dem einen Buche weit entschiedener und reiner heraustritt als im andern, in einzelnen Bestandtheilen der Schrift auch wohl zu verschwinden und sich zu verdunkeln scheint, ist das zarte geistige Band, das die äußerlich nur lose verbundenen Blätter zusammenhält, die, abgerissen von dem Stamme der Theokratie und deren in den Anfang der Dinge zurückreichender geschichtlicher Wurzel, auch aufhören würden für sich das zu sein, was sie nur in dieser Gesammtheit sind[2].

---

[2] „So müssen wir denn vor allen Dingen uns entschließen, dem alten mißverständlichen Begriff und Aberglauben der Inspiration zu entsagen [oder ihn anders zu fassen?] und nur den Glauben an die Offenbarung, d. i. an das Walten des göttlichen Geistes in dem heiligen Kreise, aus dem die heiligen Schriften hervorgegangen und von dem sie Ausfluß und Zeugen sind, festzuhalten. . . . Ihrem Buchstaben, d. i. ihrem äußern, natürlichen Ursprung und Zusammenhang nach (κατὰ σάρκα) sind es menschliche, jüdische Schriften; aber dem Geiste (ihrer innern, göttlichen Natur, κατὰ πνεῦμα) nach sind es göttliche, heilige Schriften." Hupfeld a. a. O. S. 25 f. — „Dem Wesen nach giebt sich durch die ganze Schrift nur eine Wahrheitssubstanz zu erkennen, die aber nicht einförmig und starr sich wiederholt, als todte Ueberlieferung von einer Zeit zur andern sich fortpflanzend, sondern in der lebendigsten Bewegung, indem die Wahrheiten im Verlauf der Zeit immer mehr ausgebildet, immer neu gewendet und vollständiger bestimmt werden, ohne in ein buntes Gemisch und gegenseitige Befehdung zu zerfallen. Ein Bildungstypus entfaltet durch die mannigfachen Gestalten hindurch die Wahrheit vom Keime an bis zur gereiften Frucht in einer Reihe lebendiger Mittelglieder, welche das schon Vorhandene in sich aufnehmend eigenthümlich es weiter bilden und eben dazu den nachfolgenden überliefern, bis das Ganze sich abschließt zur vollkommnen Wahrheit, die als gereifte Frucht aus dem ganzen Baum hervortritt mit der ausgebildeten Samenkraft für weitere, den eingebornen Inhalt gleichartig reproducirende Entwicklung." Tob. Beck, Einl. in das System der christlichen Lehre S. 216. — Die religiöse Betrachtungsweise der Bibel gehört dem Glauben an, und darum haben auch glaubenskräftige Männer wie Luther so über sie geurtheilt, wie bei aller Unbefangenheit des menschlichen Standpunktes der Glaube noch immer urtheilen muß: „In Summa, die heilige Schrift ist das höchste und beste Buch Gottes, voll Trostes in aller Anfechtung, denn es lehret von Glauben, Hoffnung und Liebe viel anders, denn die Vernunft sehen, fühlen, begreifen und erfahren kann. Und wenn's übel geht, so lehret sie, wie diese Tugenden herfürleuchten sollen, und lehret, daß ein ander und ewiges Leben über dieß arme elende Leben sei." — „Ich bitte

Wir haben es also immerhin mit einer **heiligen** Literatur zu thun, nicht nur im absoluten Gegensatze gegen die **profane**, wenn wir anders die so nennen wollen, die das religiöse Leben nicht unmittelbar berührt, sondern auch in ihrem Unterschiede von jeder sonstigen religiösen, selbst christlichen Literatur, die, als Menschenwort dem Gottesworte gegen-

---

und ermahne treulich einen jeglichen frommen Christen, daß er sich nicht ärgere noch stoße an den einfältigen Reden und Geschichten, so in der Bibel stehen, und zweifle nicht daran; wie schlecht und albern es immer sich ansehen läßt, so sind's doch eitel Wort, Werk, Geschichte und Gerichte der hohen göttlichen Majestät, Macht und Weisheit. In diesem Buch findest du die Windeln und Krippen, darin Christus liegt, dahin auch der Engel die Hirten weiset; es sind wohl schlechte und geringe Windeln, aber theuer ist der Schatz, Christus, so darin liegt." So Luther über die Bibel an verschiedenen Orten seiner Schriften. Vgl. J. G. **Müllers** Theophil S. 235 ff. — Wie sehr auch **Göthe** das Eigenthümliche der heiligen Schrift und deren specifischen Werth vor allen andern Büchern anerkannte, davon zeugen mehrere Stellen seiner Schriften. „Aus meinem Leben" Bd. I. Buch 4. Und Farbenlehre II. S. 138: „Jene große Verehrung, welche der Bibel von vielen Völkern und Geschlechtern der Erde gewidmet worden, verdankt sie ihrem innern Werthe. Sie ist nicht etwa nur ein Volksbuch, sondern das Buch der Völker, weil sie die Schicksale **eines** Volkes zum Symbol aller übrigen aufstellt, die Geschichte desselben an die Entstehung der Welt anknüpft und durch eine Stufenreihe irdischer und geistiger Entwicklungen nothwendiger und zufälliger Ereignisse bis in die entferntesten Regionen der äußersten Ewigkeit hinausführt. . . . Je höher die Jahrhunderte an Bildung steigen, desto mehr wird die Bibel, zum Theil als Fundament, zum Theil als Werkzeug der Erziehung, freilich nicht von naseweisen, sondern von wahrhaft weisen Menschen genützt werden." — Vgl. viele Stellen in meinem Leitfaden zum christl. Religionsunterricht, 3. Aufl. (Lpz. 1861) S. 32 ff. — **Bunsen**, Gott in der Geschichte I. S. 94: „Die Geschichten dieses Buches sind Gottes Wort an die Menschheit. Allerdings ein Wort in Knechtsgestalt; aber so ist alles Göttliche, was über die Erde zieht; so ist die Gottheit selbst, als ewiger Gedanke ebenbürtigen Seins in der Welt. Allerdings ein Buch von Trümmern; aber in diesen Trümmern weht ein lebendiger Geist. Allerdings ein Buch in armer Rede; aber in Worten, die nicht vergehen, weil jedes Menschenherz ihnen Zeugniß giebt. Ein Buch voller Jahrtausende, voll scheinbarer Widersprüche, wie die Natur und der Mensch und die Geschichte unseres Geschlechts; aber immer jung und in sich eins durch die Einheit des Geistes, aus welchem es hervorgegangen, gerade wie die Schöpfung in sich Eine ist, mit allen ihren Gegensätzen, ja eben durch alle ihre Gegensätze. Ein Buch der Weisen, und doch jedem Kinde verständlich, wie Gottes Natur, nämlich nach dem Maße seines Verständnisses. Ein Buch verfaßt in todten Sprachen, und doch ewig lebend in den Zungen der Völker." Treffend auch **Rothe** (zur Dogmatik S. 225): „Gerade durch das Individuell-Menschliche an ihr hat die Bibel eine Frische und einen Zauber, die uns aufs tiefste ergreifen, und gerade dieses wunderbare Ineinanderspielen und Ineinanderfließen nicht nur, sondern Ineinanderwohnen (Immaniren) des Göttlichen und des Menschlichen in ihr empfindet der mit ihr vertraute Fromme als das am allermeisten Charakteristische an ihrer eigenthümlichen Art." Vgl. auch S. 345: „Die Heiligkeit und die ganze Einzigartigkeit der Bibel beruht nun einmal unabänderlich einzig und allein auf dem, was sie **thatsächlich** ist und als was sie sich dem, der einen empfänglichen Sinn zu ihr hinzubringt, **thatsächlich erweist**, nimmermehr auf dem, wozu die Dogmatik sie stempelt und was sie ihr willkürlich andichtet." Und ebenso **Al. Schweizer** (Glaubensl. S. 164): „Die Bibel ist kein Buchstabe, sondern Geist und Leben. . . . Sie ist ein Werk Gottes und Erzeugniß seines Geistes, wie die Religion selbst es ist; kein Codex und Einerlei, sondern ein Organismus aus mannigfaltigen Gliedern bestehend, dessen Herz Christus, als Vollender der Religion, auf den Alles, worauf es ankommt, hinweist, und von dem aus Alles beleuchtet wird. Sie ist kein papierner Papst, kein Stellvertreter Gottes oder Christi, sondern sein Zeuge. . . . Sie ist nicht das schon fertige Gold, sondern das reiches Gold in sich schließende Erz, und dem christlichen Geist in der Kirche kommt es zu, das Gold auszuscheiden."

über, zur Schrift doch immer nur in ein untergeordnetes Verhältniß treten kann.

Auf dieser letztern Unterscheidung der anderweitigen religiösen Literatur von der heiligen ruht auch der in unsrer Kirche geltende Unterschied des **Kanonischen** und **Apokryphischen**. Inwiefern nämlich das in der Schrift niedergelegte „Wort Gottes" als ein Schriftganzes und somit als die in Schrift verfaßte göttliche Regel des Glaubens und Lebens betrachtet wird, heißt die Bibel auch **der Kanon** und dessen einzelne Bestandtheile **kanonische Bücher**[3]. Wie in einem größern Kreise die heilige Literatur der profanen, so steht in einem engern Bezirke die kanonische der **apokryphischen Literatur** gegenüber. Apokryphisch heißen nämlich, dem kirchlichen Sprachgebrauche zufolge, diejenigen religiösen Bücher, welche entweder, wie die dem Kanon äußerlich angehängten Apokryphen des A. T., zwar als gute und nützliche, nicht aber den eigenthümlichen Geist der Theokratie athmende Schriften betrachtet werden[4], oder solche, die, wie mehrere unter den neutestamentlichen Apokryphen, eine dem Geiste des ursprünglichen apostolischen Christenthums fremdartige oder minder zusagende Tendenz verrathend, sich den Eingang in den Kanon nicht haben verschaffen können[5]. Vgl. §. 48.

---

[3] Vgl. H. **Planck**: Nonnulla de significatu canonis in eccl. antiqua ejusq serie recte constituenda. Gott. 1820. — widersprechend der Ansicht von Semler un Eichhorn, wonach *κανών* bloß Bücherverzeichniß heißen soll. Vgl. auch **Nitzsch** System der christl. Lehre §. 40 f., und besonders **Credner**, zur Geschichte des Ka nons S. 6 ff. — *κανών* (entspr. dem hebr. קָנֶה, Stab, Rohr) s. v. a. Maßsta Richtschnur, Norm. **Holtzmann** a. a. O.

[4] Diese hießen in der alten Kirche libri ecclesiastici. Sie waren der griech schen Uebersetzung der LXX beigegeben und wurden mit ihr verbreitet; Hieronymu wollte sie indessen vom Kanon geschieden wissen, während Augustin für ihre Beib haltung sich entschied. Die Protestanten haben sich hierin an Hieronymus, die Ka tholiken an Augustinus angeschlossen, und am strengsten dringen die englische un schottische Kirche (auch für den praktischen Gebrauch) auf die Unterscheidung. I neuerer Zeit ist es darüber auch auf dem Continent zu Streitigkeiten gekommen vgl. die Schriften **gegen** die Apokr. von Ph. F. **Keerl** (das Wort Gottes un die Apokr. des A. T. Lpz. 1853), J. U. **Oschwald** (die Apokryphen in der Bibe Zürich 1853), so wie **für** sie von E. W. **Hengstenberg** (für Beibehaltung d Apokryphen, Berl. 1853; aus der Evang. K.-Zeit. abgedr.), und R. **Stier** (d Apokryphen; Vertheidigung ihres althergebrachten Anschlusses an die Bibel. Braunsch 1853). Eine wissenschaftliche und vorurtheilsfreie Erörterung der Sache giebt **Blee** über die Stellung der Apokryphen des A. T. im christl. Kanon, in Stud. u. Kr Jahrg. 1853. 2. S. 267—354. So sehr der Unterschied wissenschaftlich im Prak schen festzuhalten, so wenig ist die Animosität zu billigen, mit der in neuerer Z gegen die Verbreitung dieser Bücher mit der Bibel geeifert worden ist.

[5] Vgl. G. **Brockmann**, de apocryphorum appellatione. Gryph. 1766. **Gieseler**, „was heißt apokryphisch?" Studien und Kritiken Jahrg. 1829. Heft 1. S. 141 **de Wette**, Einl. in's A. T. 6. Aufl. S. 10. **Schleiermacher** §. 109.

§. 37.

Eintheilung.

Verhältniß des Alten Testaments zum Neuen.

Der biblische Kanon zerfällt in die Bücher des Alten und Neuen Testaments (παλαιὰ, καινὴ διαθήκη)[1]. Obwohl nun der christliche Theologe als solcher zunächst an das N. T. gewiesen ist, als an die unmittelbare Quelle der christlichen Religionsoffenbarung, so muß er dennoch die Schriften des A. T. auch mit zum Gegenstande seiner Forschung machen:

1. weil das N. T. in seiner monotheistischen Grundanschauung auf dem A. T. ruht und die Oekonomie (Heilsordnung) desselben in dem alten Bunde vorbereitet ist;

2. weil die Sprach- und Vorstellungsweise des A. T. einzig den Schlüssel giebt zum Verständniß des N. T.; und

3. weil das A. T. zugleich solche Bestandtheile enthält, die ihres theokratisch- und ideal-religiösen Charakters wegen auch für den Christen von unmittelbar didaktischem und erbaulichem Werthe sind, ja für ihn die Autorität göttlicher Offenbarung haben.

Ueber das Verhältniß des Alten Testaments zum Neuen und über den Werth des erstern für den Christen überhaupt waren die Meinungen von jeher getheilt. Im Gegensatz gegen die judaisirende (ebjonitische) Richtung verwarfen einige Gnostiker (Marcioniten) und die Manichäer das A. T., und zur Zeit der Reformation gab sich der Eifer gegen das Gesetz in der antinomistischen Bewegung kund, die aber zurückgedrängt wurde. Vielmehr ward durch das wiedererweckte Studium des Hebräischen das Studium des A. T. gar sehr befördert, und in der reformirten Kirche zumal nahm die Theologie und das Kirchenregiment einen alttestamentlichen Charakter an; es kam so weit, daß die orientalisch-rabbinische Gelehrsamkeit fast alles Andere überschattete und beinahe erstickte. Dagegen machten die Socinianer den Unterschied des Neuen und des Alten Testaments so weit geltend, daß sie eigentlich nur das erstere als Offenbarungsquelle anerkannten; ihnen folgten auch mehrere Rationalisten des vorigen Jahrhunderts[2]. Andere Rationa-

---

[1] Das Wort testamentum kommt zuerst bei Tertullian vor adv. Marc. IV, 11. Derselbe gebraucht auch das Wort instrumentum. Ueber die ursprüngliche Bedeutung von διαθήκη, entsprechend dem hebr. בְּרִית (foedus), und über den Uebergang in den Begriff eines Testamentes (Hebr. 9, 16) vgl. die Lexika. Sehr schön sagt Knapp (der Hallenser): „Wir sollen das Testament lesen nicht wie ein Jurist, der es kritisirt, sondern wie ein Kind, das erbt." S. Eylert, Friedrich Wilhelm III. S. 325.

[2] So sagte Thieß (in seiner Anleitung zur Amtsberedsamkeit der Religionslehrer des 19. Jahrhunderts S. 139), „das ganze A. T. enthalte für den Religionslehrer lauter apokryphische Bücher, aus denen er kaum einige Blätter zu entlehnen

listen zeigten dagegen wieder eine große Vorliebe für das A. T., was mit ihrem ebjonitischen Standpunkte zusammenhing; sie wählten sich lieber Texte aus den Sprüchen Salomo's als aus Paulus, und auch die Sittenlehre des apokryphischen Jesus Sirach lag ihnen mit der von Jesus Christus unter demselben Grade moralischer Breite. Aber auch Viele der strenggläubigen Richtung warfen sich mit Vorliebe auf das A. T., namentlich auf den vorbildlichen Theil desselben, indem sie lieber den „Christus im A. T." durch das trübe Glas der Typen, als den neutestamentlichen Christus durch das Medium eines menschlich klaren Geistes auffaßten. Wenn Schleiermacher gegen diese Einseitigkeiten das A. T. so weit zurückstellte, daß es für ihn fast nur der zufällige Boden wurde, in welchem das Christenthum wurzelte, so ist dieß allerdings wieder eine die Eigenthümlichkeit des A. T. verkennende Einseitigkeit, welche auch Anhänger dieser Schule eingestehn [3], die aber historisch zu begreifen ist. Wenn auch im A. T. die Erlösungsreligion noch gebunden erscheint an die Religion des Gesetzes, so ist sie doch auch schon vorhanden als Weissagung (im großartigen Sinne des Wortes), und schon Luther hat den Begriff des Evangeliums nicht auf den Buchstaben des N. T. beschränkt, sondern hat dessen Spuren in den Verheißungen des A. B. verfolgt [4]. Die neuere Wissenschaft hat (seit Schleiermacher) hierin unleugbare Fortschritte gemacht, wenngleich auch das Verhältniß der „Weissagung" zur „Erfüllung" noch nicht auf's Reine gebracht und Manches noch zu sehr durch jenes magische Helldunkel getrübt sein sollte, in dem eine gewisse Schule sich gefällt [5].

So viel bleibt auf jeden Fall, daß, wenn man auch nur bei der äußerlichsten Verwandtschaft stehen bleibt, die Sprach- und Vorstellungsweise des N. T. ohne Studium des Alten T. nicht verstanden werden kann und daß eine Unzahl von Stellen im N. T. selbst aus dem A. T. genommen sind und auf dasselbe zurückweisen. Diese aber können nicht nothdürftig und abgerissen, sondern müssen im Zusammenhange mit dem Ganzen betrachtet und aus diesem begriffen werden. Uebrigens bietet aber auch das A. T. (abgesehen von seiner Beziehung auf das Neue) des allgemein und menschlich Religiösen so Vieles (religiöse Naturbetrachtung, Vaterlandsliebe, Sitten-

---

wage" (!), und Sintenis rieth in seinen theol. Briefen (Th. I.), das ganze A. T. ohne Gnade zu cassiren! Vgl. Augusti, Dogmengeschichte S. 193.

[3] S. Schweizer, ref. Glaubenslehre S. 95. Pelt, Encyklopädie S. 129.

[4] Verschieden ist das Verhältniß des Alten zum Neuen Testament von neuern Theologen bestimmt worden. Nach Nitzsch (System der christlichen Lehre S. 78) verhält sich das Neue zum Alten Testament „wie die Vollendung zur Vorbereitung, wie die Entschränkung zur Beschränkung, wie das Unmittelbare zum Mittelbaren." — „Das Alte Testament hat dem Heidenthum gegenüber ein großes Bewußtsein des Sieges, dem künftigen Christenthum trägt es das demüthigende Bewußtsein der Unvollendung entgegen." W. Hoffmann, die göttliche Stufenordnung im A. T. (Berlin 1854) S. 7.

[5] Vgl. J. Ch. K. Hofmann, Weissagung und Erfüllung im Alten und Neuen Testament. Nördlingen 1841—44. 2 Bde. und die Kritik von Ebrard in Tholucks liter. Anzeiger 1843 Nr. 16—18. Ueber das alttestamentliche Prophetenthum die Artikel von Güder und Oeler in Herzogs Realencyklopädie Bd. XII. A. E. Biedermann, die Propheten des alten Bundes (in den „Zeitstimmen aus der ref. Schweiz" 1860). Tholuck, die Propheten und ihre Weissagungen. Gotha 1860. — Gegen die Verirrungen auf diesem Gebiete: Herm. Hupfeld, die heutige theosophische oder mythologische Theologie und Schrifterklärung. Berlin 1861.

weisheit), daß es schon von dieser Seite genug Anreiz in sich schließen sollte, auf's fleißigste studiert zu werden. Vollends der Gedanke einer göttlichen Menschenerziehung, die Zubereitung eines Volkes zu einem auserwählten Volke Gottes, hat, verglichen mit den sämmtlichen übrigen Religionen des Alterthums, etwas so Großes und Eigenthümliches, daß schon vom allgemein religiös-geschichtlichen Standpunkt aus das Studium des A. T. als eine der höchsten und lohnendsten Aufgaben der Wissenschaft erscheint.

§. 38.

Altes Testament.

Das A. T. umfaßt die Urkunden der hebräischen National- und Religionsgeschichte „bis auf einen gewissen Zeitpunkt". Die Bücher, aus welchen es besteht, werden gewöhnlich in historische, prophetische und poetische eingetheilt; doch läßt sich diese Eintheilung nicht streng ins Einzelne durchführen.

Vgl. de Wette's Einl. §. 8. — Wir lassen den Zeitpunkt unbestimmt, da erst die Wissenschaft selbst richtig über die Grenzen zu entscheiden vermag. Nur so viel ist von vorn herein zu bemerken, daß hierüber noch eine bedeutende Differenz des Urtheils besteht zwischen der altherkömmlichen Annahme, wonach die hebräische Literatur mit Moses (und möglicherweise noch früher, wohl gar mit den ältesten Geschlechtern) beginnt und der Kanon um die Mitte des 5. Jahrh. v. Christo sich abschließt, und zwischen den freilich auch vielfach wieder bestrittenen Ergebnissen neuerer Forschung, wonach den meisten oder doch mehrern der für alt gehaltenen Stücke ein bedeutend jüngeres Alter angewiesen, die ganze Literatur überhaupt in die spätern Zeiten des Königthums herabgerückt und die Schließung des Kanons in das letzte Jahrhundert gesetzt wird. — Die Juden theilten die heiligen Bücher (כִּתְבֵי הַקֹּדֶשׁ, סִפְרֵי הַקֹּדֶשׁ) ein in das Gesetz (תּוֹרָה), die Propheten (נְבִיאִים) und die Hagiographen (כְּתוּבִים). Die Propheten selbst wurden dann wieder eingetheilt in die frühern (רִאשׁוֹנִים) und die spätern (אַחֲרוֹנִים). Zu den erstern rechneten sie die geschichtlichen Bücher vom Buch Josua bis zu den Königen; die letztern theilten sie dann wieder in die großen (Jesaias, Jeremias, Ezechiel) und in die kleinen, die ein Buch für sich bildeten; zu den Hagiographen gehörten die Sprüchwörter, Hiob, das Hohe Lied, Ruth, die Klagelieder, Koheleth, Esther, Daniel, Esra, Nehemia und die Bücher der Chronik. Das Unbequeme der Eintheilung und der Benennung[1] leuch-

[1] Doch läßt sich auch eine tiefere Begründung derselben nachweisen; vgl. W. Hoffmann, die göttliche Stufenordnung im A. T. S. 30. Ueber diese Stufenfolge sagt der Verf. schön und wahr S. 6: „Die Thorah, das Gesetz oder die Lehre schlechtweg, sie, der Text und die Wurzel alles Lehrens und Wissens vor Christo in Sachen des Heils, bildet die Begründung des alten Bundes, den wunderbaren massiven Unterbau, worauf erst der schlanke, reiche Säulenwald der Propheten mit den herrlichen, kühnen und selbst wieder tragenden Ornamenten der heiligen Dichtung emporwächst. Sie (die Thorah) ist die Stiftung der wahren Religion, die älteste Offenbarung in menschlicher Gestalt." Auf Beibehaltung der alten Eintheilung dringt auch Bunsen in seinem Bibelwerke.

tet ein; daher die neuere Eintheilung, in der übrigens schon die alexandrinischen Juden vorangingen, in a. theokratisch-historische, b. theokratisch-begeisterte (Propheten), und c. poetisch-didaktische Bücher, vorzuziehen ist. Nur ist nicht zu vergessen, daß nach der ganzen Anlage der Bibel diese Eintheilung nur eine relative sein kann, indem in den meisten Büchern Geschichte und Lehre[2], Prosa und Poesie[3] sich mannigfach durchdringen. Eben dadurch wird das Studium der Bibel, und namentlich auch des A. T., so bildend und fruchtbringend, daß es nicht einem trocknen, fertig gemachten System gilt, sondern daß es in einen schönen bunten Garten Gottes hineinführt, in welchem die verschiedenartigsten Bäume, Kräuter, Sträuche und Blumen wachsen und duften. Aber über dieser Mannigfaltigkeit webet und schwebet, wie über den Wassern am Schöpfungsmorgen, der der Bibel eigenthümliche Geist der Theophanie und der Theokratie, eine bestimmte Physiognomie schaut uns an aus den Theophanieen, ein heiliger, majestätischer und persönlicher Wille spricht aus dem Gesetz und den Weissagungen: freilich zunächst die Physiognomie und der Wille eines Nationalgottes, aber eines solchen, der keine andern Götter neben sich duldet und der, über alle Beschränkung erhaben, seiner ewigen Schöpfermacht und seiner universellen Weltherrschaft in heiliger Gotteswürde sich bewußt ist[4]. Den großen Offenbarungszweck des A. T., der sich nicht in einzelnen abrupten Momenten, sondern im großen Gange der Entwicklung kundgiebt, hat die frühere Zeit mehr in's Auge gefaßt, als die spätere, die vor lauter Untersuchungen über die einzelnen Schrifttheile des Kanon es zu keiner großartigen Anschauung des göttlichen Erziehungsplanes bringt, wie ein Lessing, Heß, Herder, Hamann und Kleuker sie noch hatten (wenn auch von verschiedenen Standpunkten aus). Es ist aber zu hoffen, daß nach den kritischen Vorarbeiten es dem constructiven Geiste einer spätern Zeit gelingen werde, den großen Bau einer alttestamentlichen Theologie mit einer sicherern Hand und in einem noch reinern Stile aufzuführen, als es jener frühern Zeit bei beschränkterm historischen Gesichtskreise gelingen konnte[5]. Wie wir indessen

---

[2] „Es liegt jedem vor Augen, wie in beiden Abtheilungen dieses wichtigen Werkes (dem A. und N. T.) der geschichtliche Vortrag mit dem Lehrvortrage dergestalt innig verknüpft ist, daß einer dem andern auf- und nachhilft, wie vielleicht in keinem andern Buche." Göthe a. a. O.

[3] „Wahrlich, es ist ein feiner Faden, der die Bibel Alten und Neuen Testaments insonderheit an den Stellen durchgeht, in denen sich Bild und That, Geschichte und Poesie mischet. Grobe Hände können ihn selten verfolgen, noch weniger entwickeln, ohne ihn zu zerreißen und zu verwirren, ohne entweder der Poesie oder der Geschichte wehe zu thun, die sich in ihm zu einem Ganzen spinnet." Herder, Briefe an Theophron (Werke zur Rel. u. Theol. X. S. 222 f.)

[4] Schieferes ist wohl nie gesagt worden, als daß der alttestamentliche Gott bloß ein jenseitiger, abstracter Gott sei. Das gerade Gegentheil! Nichts Concreteres als dieser bestimmte Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Mit Recht sagt daher Bähr (Symbolik I. S. IX): „Es ist gerade die eigenthümliche Grundidee des Mosaismus, daß Jehovah sich mit Israel verbunden hat, nicht ein getrenntes Jenseits ist, sondern in der Mitte seines Volkes wohnt und unter ihm wandelt. Und wer je aus tiefer Seele und in wahrem Ernste des Psalmisten Wort ausgerufen hat: „„Herr, wenn ich nur dich habe u. s. w."", der weiß auch, daß dieser Herr wahrlich kein abstractes Wesen, sondern der allerconcreteste Gott ist, und keine Philosophie wird ihm das mehr ausreden können."

[5] Diese Hoffnung theilt auch Ebrard in seiner Antrittsrede: „Die Gottmenschlichkeit des Christenthums" (Zürich 1844), wenn er S. 17 es als eine Hauptaufgabe

gesehen haben (§. 37), daß das Studium des A. T. nothwendig zur Kenntniß des N. T. ist, so geht uns auch das volle Verständniß des A. T. erst aus dem N. T. auf, wie ja überhaupt „das Eigenthümliche eines Volkes erst am Schluß- und Höhepunkte seiner Geschichte erkannt wird"; so daß „was Cäsar Augustus für das Verständniß der römischen, Jesus Christus für das Verständniß der israelitischen Geschichte ist" [6].

§. 39.

Neues Testament.

Während das A. T. einen Zeitraum von Jahrtausenden umfaßt, beschränkt sich das N. T. auf eine Menschengeneration. Während der Inhalt des erstern die Zubereitung eines Volkes ist zum Volke Gottes, so ist der Inhalt des letzteren die eigenthümliche Persönlichkeit Jesu Christi als des Sohnes Gottes und die Stiftung der auf diese Persönlichkeit gegründeten Gemeinde.

Die Gewohnheit, Altes und Neues Testament nur neben einander zu betrachten, gleichsam als die zwei Bände eines Buches (der Bibel), hat zu vielen irrthümlichen Ansichten geführt [1]. Wer nur die Masse und das Mannigfaltige des Stoffes sucht, der findet allerdings im A. T. mehr Befriedigung als im Neuen; denn es ist und bleibt auch dem, der seine religiöse Eigenthümlichkeit verkennt, ein wichtiges Geschichtsbuch, eine Welt- und Völker-Chronik. Das ist das N. T. nicht. Sein ethnographischer Gesichtskreis ist ein enger, auf Palästina, Kleinasien, Griechenland und Rom beschränkter, und ganz andere Quellen als diese stehen dem zu Gebote, der über diese Völker und Länder sich unterrichten will. Alles dreht sich im N. T. um die Erscheinung einer, in ihrer Art einzigen Persönlichkeit [2], und wer für diese kein Interesse mitbringt, dem bietet jenes wenig dar.

---

der jetzigen Theologie bezeichnet, „den gottmenschlichen Charakter der alttestamentlichen Offenbarung in dem Sinne des unsterblichen Herder weiter zu verfolgen."

[6] v. Hofmann, Weissagung und Erfüllung I. S. 54. — Vgl. Hävernick, Vorlesungen über Theol. des A. T. S. 18: „Man kann mit Recht sagen, Christus ist der Mittelpunkt des A. T., als die persönliche, concrete Gerechtigkeit und Liebe erscheinend auf Erden. Aber dabei darf der Unterschied nicht übersehen werden: Christus ist im A. T. nicht der Unmittelbare, sondern vermittelt in einzelnen Symbolen, Thaten, Worten. Ebensowenig läßt sich andererseits das A. T. verstehen ohne Christus. Es wird dadurch beraubt seines eigentlichen Höhepunktes; es ist ein Leib ohne Haupt, es zerfällt in sich und vernichtet sich selbst."

[1] Vgl. das Wort von Tholuck §. 36. Anm. 1.

[2] „Mit jenen Sammlungen von heiligen Büchern (dem A. T. und dem Koran) verglichen fällt die Eigenthümlichkeit des Inhalts und der Form des Neuen Testaments klar in die Augen. Die religiöse Idee und das historische Factum treten hier in Eins verschmolzen hervor: das Eintreten der Gottheit in das menschliche Leben. Alle Theile sammeln sich um einen Mittelpunkt, die historische Gottesoffenbarung in Christo, und diese Einheit entfaltet sich wieder in eine reiche Mannigfaltigkeit von Gesichtspunkten, aus welchen die Lehre beleuchtet ist, von historischen Charakteren, durch deren sittliche Schönheit jedoch das Gepräge der Individualität nicht verdunkelt ist, von historischen Verhältnissen, durch welche die Anwendung der christlichen Ideen auf's Leben anschaulich gemacht ist." Clausen, Hermeneutik S. 28.

Nicht äußere große Begebenheiten (denn selbst die Wunder haben, mit wenig Ausnahmen, einen mildern, weniger imposanten Charakter), sondern menschliche Charaktere sind es, die hier, und zwar in ihrem bestimmten Verhältniß zu Christo, allein in Betracht kommen nächst der Persönlichkeit des Erlösers selbst[3]. Der innere Mensch mit seinen Anlagen und Bedürfnissen, der, in Sünde und Irrthum verstrickt, wieder frei werden soll durch einen Act der göttlichen Liebe; diese göttliche Liebe selbst, die nicht mehr einem auserwählten Volke, sondern der ganzen Menschheit zugekehrt ist, in menschgewordener Persönlichkeit; das Eingehen der Unendlichkeit in das Endliche eines durch Volk und Zeit zwar bedingten, aber über die Schranken sich hinaushebenden Menschenlebens; die Gewalt eines neuen in die Geschichte der Menschheit eintretenden, Natur und Verhältnisse umgestaltenden Geistes; die Sammlung einer Gemeinde, im Bekenntniß an den Gekreuzigten und Auferstandenen; die Wiedergeburt des Einzelnen zum Ebenbilde Gottes und der Völker zu einem (idealen) Gottesvolk und Gottesreich: — das ist Kern und Inhalt der evangelischen Verkündigung. Diese tritt uns wesentlich in zwei Formen entgegen, als Geschichte und als Lehre, woran sich noch die Weissagung anschließt. Insofern bietet sich uns eine Analogie mit dem A. T. dar, in welchem wir ebenfalls historische, prophetische und didaktische Bücher unterschieden haben; doch läßt sich weder diese Analogie genau durchführen noch der Unterschied zwischen Historischem und Didaktischem bis in's Einzelne festhalten; denn wollten wir sagen, die Evangelien und die Apostelgeschichte bilden den geschichtlichen, die paulinischen und die übrigen (katholischen) Briefe den didaktischen, die Apokalypse den prophetischen Theil, so ist daran zu erinnern, daß auch die geschichtlichen Bücher des N. T. des Lehrhaften viel enthalten (die Reden Jesu bei den Synoptikern[4] und Johannes), daß in den Briefen auch Historisches sich findet (Gal. 2; 1 Cor. 11, 23—25; 15, 3—9 u. s. w.) und daß Weissagungen auch in den Evangelien (Matth. 24.) und in den Briefen (1 Thess. 5, 1 u. a.) vorkommen. Was übrigens die Sammlung des neutestamentlichen Kanon betrifft, so hat darüber die Einleitung den weitern Aufschluß zu geben. Nur muß zur Abwehr aller verknöchernden Ansichten gleich daran erinnert werden, daß die evangelische Verkündigung im Anfang durchaus eine lebendige war, eine durch das gesprochene Wort vermittelte, daß das Bedürfniß zum Schreiben erst eintrat durch die Nothwendigkeit, sich mit entfernten Gemeinden und Personen in's Vernehmen zu setzen, und daß diese localen und individuellen Beziehungen gerade den neutestamentlichen Schriften den rechten Duft verleihen, den eine voreilig dogmatisirende Betrachtungsweise so leicht verwischt[5]; daß auch die geschichtlichen Aufzeichnungen

---

[3] Nicht unpassend ist das Alte T. der Ilias, das Neue der Odyssee verglichen worden.

[4] Matthäus, Marcus und Lucas nennt man die Synoptiker, weil ihre bei aller Verschiedenheit wieder sich gleichsehende Darstellung sich leicht übersichtlich zusammenstellen läßt, während das vierte Evangelium seinen eigenen Gang geht.

[5] „Fassen wir diese (neutestamentlichen) Schriften in's Auge, so muß uns ein Punkt auffallen, worin sie sich von andern heilig gehaltenen Büchern unterscheiden. Sie tragen in ihrer Gestalt nichts von einer förmlichen und feierlich erklärten Offenbarung Gottes an die Menschen an sich, sie treten — mit Ausnahme allein der Apokalypse — nicht als eine auf besondern Befehl verfaßte göttliche Schrift auf. Dieß thun z. B. die Bücher Mosis und der Propheten im A. T. Ebenso erklären sich heilige Bücher anderer Religionen, z. B. der Koran, für eine vom Himmel unmittel-

erst der mündlichen Ueberlieferung nachfolgten, daß Uebereinstimmung und Verschiedenheit derselben in ihrer menschlich und wissenschaftlich zu erklärenden Entstehungsweise gegründet sind, und daß endlich nicht gleich alle einzelnen Bestandtheile des neutestamentlichen Kanon in Eins zusammengefaßt, sondern daß sie allmälig gesammelt wurden (εὐαγγέλιον, ἀπόστολος), wobei noch längere Zeit über die Kanonicität einzelner Schriften das Urtheil schwankte (ἀντιλεγόμενα). Bei alle dem aber darf von der andern Seite nicht verkannt werden, wie der Kanon darum doch nicht ein zufälliges Aggregat, sondern ein durch innere Nothwendigkeit gegebenes Product der Kirche ist und wie seiner ganzen empirischen Anlage eine große Idee zum Grunde liegt, so daß Anfang und Ende wie die äußersten Ringe einer Kette in einander greifen, indem die Genesis mit dem Anfang aller Dinge beginnt und die Apokalypse mit dem Weltende schließt. Diese Anlage muß mit freiem, künstlerischem Sinne, nicht nach einem pedantischen Schema beurtheilt werden. Dieß gilt auch in Beziehung auf die (nicht-chronologische) Anordnung der Propheten und der Briefe und auf die scheinbar grellen Uebergänge von dem einen Buch zum andern[6].

§. 40.

Exegetische Hülfswissenschaften.

Zur exegetischen Theologie werden als nothwendige Hülfskenntnisse erfordert:

1. die Kenntniß der Grundsprachen der heiligen Schrift (philologia sacra);

2. die Kenntniß dessen, was zur Sacherklärung dient (biblische Alterthümer, Geographie, physica sacra);

3. die Kenntniß von der Entstehung und den Schicksalen des Kanon und seiner Theile (Isagogik, Kanonik).

---

bar gegebene göttliche Mittheilung. Hätte ein Buch in einer solchen Form die Grundlage der christlichen Gemeinde sein sollen, so hätte Niemand mit größerer Vollmacht und Autorität dasselbe schreiben können, als Jesus Christus selbst; aber er hat es nicht gethan. Er hat es vorgezogen, das Leben, welches er zu geben vermochte, nur in einen Kreis lebendiger Personen niederzulegen, und auch diese wieder waren nicht beauftragt und machten es sich auch nicht zur Aufgabe, dasjenige, was sie zu verkündigen hatten, urkundlich in schriftlicher Fassung festzustellen, sondern sie strebten mittelst ihres lebendigen Wortes ein Volk zu sammeln, in welchem dasselbe Kraft, Leben und Wirklichkeit würde. Erst durch besondere Anlässe wurden sie bewogen, schriftlich zu wirken, und auch da noch waren es zunächst einzelne Umstände und Vorfälle, welche schriftlich erledigt werden mußten, weil die Entfernung den persönlichen Verkehr abschnitt rc." Chr. Hoffmann, das Christenthum in den ersten Jahrhunderten (Stuttg. 1853) S. 194.

[6] Auch hier hat Herders Kunstsinn das Rechte herausgeahnt. „Wie theuer mir einige der abstechendsten Bücher, die alle zusammenstehen, seien, kann ich nicht beschreiben. Die drei Schriften Salomo's hinter den Psalmen, die Psalmen hinter Hiob, das Täubchen der Liebe hinter dem Vogel der Weisheit, und unmittelbar an ihm der sonnenfliegende Adler, Jesaias. Da ist Lehre, da ist menschliches Leben!" Salomo's Lieder der Liebe (Werke zur Rel. und Theol. VII. S. 102).

Mit diesen positiven, historisch-philologischen Kenntnissen muß sich aber dann noch eine doppelte Einsicht verbinden:

1. in die Gesetze, wonach sowohl die Kanonicität und Aechtheit (Authentie) einer ganzen Schrift, als auch die Unverdorbenheit (Integrität) des Textes in den einzelnen Stellen zu beurtheilen ist (Kritik);
2. in die Gesetze der Auslegung (Hermeneutik).

Die hier beobachtete Folge hat im Methodologischen ihren Grund. Man könnte sagen, die Einleitung müsse Allem vorausgehen; allein ehe die Einleitung mit Erfolg betrieben werden kann, wird eine Einübung in das Lesen der Schrift nothwendig sein, vor allem Kenntniß der Sprache; mit dieser aber sind Realkenntnisse nothwendig zu verbinden, sollten sie auch vorläufig nur in antiquarischen Notizen bestehen, wie sie das Lexikon giebt, und erst später (im Zusammenhange mit der historischen Theologie) sich zu einer Wissenschaft ausrunden. Erst wer sich in einzelne Bücher der heiligen Schrift auf dem philologisch-archäologischen Wege eingelesen hat, kann mit gehörigem Interesse einem Vortrage der Einleitung folgen, der das Ganze des Kanon in's Auge faßt, und erst dem, der schon in der Auslegung sich einigermaßen geübt hat, werden die Gesetze der Kritik und Hermeneutik klar werden.

§. 41.

Die Grundsprachen der Bibel.

Philologia sacra.

Die Grundsprachen der Bibel sind das Hebräische (mit Einschluß chaldäischer Bestandtheile) als Sprachidiom der Bücher des A. T., und das Hellenistisch-Griechische als Sprachidiom der Schriften des N. T.

Chaldäische Bestandtheile: Dan. II, 4 bis Ende VII. Esra IV, 8—VI, 18. VII, 12—26. Jerem. X, 11[1].

Daß das Griechische und nicht etwa, wie Bolten und Bertholdt gewollt, das Aramäische Grundsprache des N. T. sei, darüber ist man wohl einverstanden, wenn auch über die ursprüngliche Gestalt des Matthäus die Meinungen noch getheilt sind.

§. 42.

Hebräische Sprache.

J. J. Wagner, von der Wichtigkeit der hebräischen Sprache für Theologen. Bamb. u. Würzb. 1806. W. M. L. de Wette, Aufforderung zum Studium der hebr. Sprache und Literatur. Jena 1806. G. B. Winer, Grundlinien einer Methodik des Elementarunterrichts der hebr. Sprache. Lpz. 1819. H. Hupfeld, über Theorie und Geschichte der hebr. Grammatik (theol. Studien und Kritiken Jahrg.

---

[1] Ueber den biblischen Chaldaismus überhaupt siehe L. Hirzel, de Chaldaismi biblici origine et auctoritate critica commentatio. Lips. 1830. 4. F. Dietrich, de sermonis chaldaici proprietate. Lips. 1839.

1828. S. 576 ff.). K. E. Prüfer, Kritik der hebr. Grammatologie. Lpz. 1847. Renan, histoire générale et système comparé des langues sémitiques. Par. 1855. Bertheau, in Herzogs Realencykl. V. S. 608 ff.

Die Kenntniß der hebräischen Sprache ist dem Theologen unerläßlich nicht allein des A. T. wegen, sondern auch darum,

1. weil auch das Sprachidiom des N. T. zum Theil auf dem Hebräischen ruht;

2. weil ein großer Theil dessen, was wir daselbst in griechischer Sprache besitzen, ursprünglich im verwandten aramäischen Dialekte gesprochen und gedacht wurde, und also auf diesen mehr oder weniger zurückzuführen ist.

Ueber die Benennung „hebräisch" (ob von עֵבֶר, dem Vorfahren Abrahams) s. die Einleitungen zu den Grammatiken von Gesenius und Ewald. Im A. T. findet sich die Benennung „hebräische Sprache" nicht, statt dessen „Sprache Kanaans" Jes. 19, 18; auch „jüdische Sprache" Jes. 36, 11. 13; doch bezeichnet der letztere Ausdruck specieller den Dialekt der hebräischen Sprache im Reiche Juda und um Jerusalem. Erst im N. T. kommt der Ausdruck vor: *γλῶσσα τῶν Ἑβραίων, ἑβραϊστί*, Joh. 5, 2; 19, 13; jedoch hier im weitern Sinne von der aramäischen Landessprache im Gegensatz zum Griechischen.

Schon vom Standpunkte des reinen Wissens aus hat die hebräische Sprache ihr eigenthümliches Interesse; doch kommt sie für den Philologen nur insofern in Betracht, als sie eben ein Zweig eines größern Sprachstammes ist, den man den semitischen[1] nennt. Der eigenthümliche, vom Griechischen und Römischen im Wesentlichen abweichende Bau und Charakter dieser Sprache, die Verschiedenheit der Schrift (von der Rechten zur Linken), der Reichthum an Kehlbuchstaben, daß sie eigentlich nur drei Hauptvocale hat, das Stammwort gewöhnlich im Verbum ist und fast durchgehends aus drei Consonanten gebildet wird, die eigene Art der Conjugation, der Casus-

[1] Diese Benennung ist seit Schlözer und Eichhorn als die bezeichnendere gewählt worden, statt des von Hieronymus zuerst gebrauchten Ausdrucks der „orientalischen Sprachen". Während diese den gesammten Orient umfassen, wurzelt der semitische Sprachstamm bloß in Vorderasien und beschränkt sich, außer Palästina, auf Syrien, Phönicien, Mesopotamien, Babylonien, Arabien und Aethiopien. Er theilt sich in die drei Hauptzweige: 1. des Aramäischen (Syrien, Mesopotamien, Babylonien), welches wiederum in das West- und Ostaramäische (Syrische und Chaldäische) zerfällt; 2. des Hebräischen (Palästina und Phönicien), wovon das Punische ein Ablömmling; 3. des Arabischen, wovon das Aethiopische wieder ein Nebenzweig, während endlich das Samaritanische wieder ein Gemisch des Hebräischen und Aramäischen ist. Uebrigens ist auch die Benennung des Semitischen weder genau noch erschöpfend genug gefunden worden (s. Gesenius, Geschichte der hebr. Sprache und Schrift S. 5), und Einige (z. B. Hävernick, Einl. I. 1. S. 93) sind wieder zu dem alten Ausdruck des Orientalischen zurückgekehrt. In neuerer Zeit sind die Benennungen „vorderasiatischer", „syro-arabischer Sprachstamm" vorgeschlagen worden. J. G. Müller: „Wer sind denn die Semiten und mit welchem Recht spricht man von semitischen Sprachen?" (Basel 1860. 4.) kehrt zur Bezeichnung „Sprache Kanaans" zurück, und faßt die hebräische Sprache demnach als chamitische. „Mag aber", sagt er, „die Sache noch so evident sein als sie wolle, der Ausdruck semitisch ist einmal allzusehr in die gelehrte und gebildete Welt eingedrungen, als daß er sich so leicht ausreuten ließe."

bildung u. s. w., die einfache Syntax geben ihr einen eigenthümlichen Reiz[2], erhöhen aber zum Theil auch ihre Schwierigkeit. — Für den Theologen ist ihre Nothwendigkeit unbestritten, sobald es sich um das Verständniß des A. T. handelt. Aber auch für die neutestamentliche Exegese ist das Hebräische unentbehrlich: 1. darum, weil ganze Stücke aus dem A. T. (Citate) nur richtig aus der Vergleichung mit dem Original verstanden werden können; 2. weil aber auch das N. T. (nach Luthers Ausdruck) „voll hebräischer Art zu reden" ist[3], denn wenngleich auch die Zahl der sonst angenommenen Hebraismen (seit Winers gründlichern Forschungen) bedeutend verringert ist, so finden doch Wortbedeutung und Wortfügung des N. T. großentheils im Hebräischen ihren Aufschluß (die Wörter *σάρξ, καρδία, σπλάγχνα, σπλαγχνίζεσθαι, σπέρμα*, die Redensarten *πρόσωπον λαμβάνειν, πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* 2c.); 3. weil wir nur dann eine richtige Vorstellung von den Reden Jesu erhalten, wenn wir den in den Evangelien gegebenen griechischen Text in den damals üblichen aramäischen Landesdialekt zurückübersetzen, was bei dem gewöhnlichen Verfahren, wo man bei der Exegese der Evangelien nur das griechische Etymon in's Auge faßt, nicht genug bedacht wird[4]. Daß also die Kenntniß des Hebräischen für den Theologen unentbehrlich sei, geht aus dem Gesagten hervor; nur ist daraus nicht zu folgern, daß darum schon, wie einige der Alten meinten, ein guter Hebräer ein guter Theologe sei[5]. Ist doch auch der christliche Sprachgebrauch nicht im Hebräischen beschlossen; sondern wie das Christenthum hinausgewachsen ist über das alttestamentliche Judenthum, so hat sich auch das Christliche seine eigene Sprache geschaffen, und in den hebräischartigen Formen bewegt sich ein neuer, aus dem schon verlebten Hebraismus nicht zu begreifender, rein in seiner eigenen Idee zu erfassender Geist, wozu das Hebräische nur die Unterlage bildet.

Geschichtliches. Die ältere Theologie hielt die hebräische Sprache für Ursprache, für die heilige Sprache Gottes und der Engel, die erst mit dem babyloni-

---

[2] „Injucundum videtur idioma latino fastui et graecanicae effeminationi, sed idioma est et sanctum et sacris literis necessarium maxime, cujus ignoratio multas haereses et errores invexit." Oecolampadius Hedioni (Epp. Oecol. et Zwinglii, Bas. 1536 f.) fol. 172. — „Die hebräische Sprache ist voll Athems der Seele, sie tönt nicht, wie die griechische, aber sie haucht, sie lebet." Herder, vom Geist der hebr. Poesie I. S. 28. Ueber das Verhältniß der semitischen Sprachen zu der der indo-germanischen (arischen) Völker s. Bertheau a. a. O. S. 613. Ueber ihr Verhältniß zu der spätern, sog. rabbinischen, ebend. S. 620.

[3] „Darum haben sie recht gesagt, die Ebräer trinken aus der Brunnquelle, die Griechen aus den Wässerlein, die aus der Quelle fließen, die Lateiner aber aus den Pfützen. Die ebräische Sprache ist die beste und reinste, sie bettelt nicht und hat ihre eigene Farbe. Sie ist wohl vor andern einfältig, aber majestätisch und herrlich, schlecht und von wenig Worten, aber da viel hinter ist, also daß es ihr keine nachthun kann." Vgl. Herders Briefe, das Studium der Theologie betreffend IV. S. 144.

[4] Man denke z. B. an den müßigen Streit über das *ἐστί* in den Einsetzungsworten.

[5] So sehr Luther das Hebräische empfiehlt, so schreibt er doch auch wieder (gegen Erasmus, der sich auf seine Sprachkenntniß viel zu gute that): Video, quod [illegible]deo quispiam sit Christianus vere sapiens, quia Graecus sit et Hebraeus, quando [illegible] Hieronymus quinque linguis monoglosson Augustinum non adaequarit — [illegible] Lange, bei de Wette, Briefe, Sendschreiben 2c. Bd. I. Br. 29. S. 52.

schen Thurmbau in die Mehrheit der Sprachen zerfallen sei*. Nach den neuern Forschungen hat die hebräische Sprache erst im Davidischen Zeitalter ihre Ausbildung erhalten, und über die Sprache der kanaanitischen und phönicischen Völkerstämme, welche Palästina vor Einwanderung der Abrahamiden bewohnten, herrschen verschiedene Ansichten. So anerkannt nun auch die Nothwendigkeit der hebräischen Sprache für den christlichen Theologen ist, so wenig war sie es zu allen Zeiten. Die ersten Christen hielten sich großentheils an die Uebersetzungen, namentlich an die alexandrinische der LXX. Origenes und Hieronymus (der Letztere besonders) zeichneten sich durch hebräische Sprachkenntniß aus, während Augustin hierin zurückblieb. Im Mittelalter ward das Hebräische von den Christen fast ganz vernachlässigt. Wohl hatte sich dagegen unter den Juden seit dem Aussterben der Sprache mehr oder weniger eine gelehrte Kenntniß derselben erhalten (Talmudisten, Masoreten). Besonders berühmt war die Schule von Tiberias; von palästinensischen Juden hatte auch Hieronymus gelernt, während bei den alexandrinischen die Ursprache des Volks weniger betrieben ward (Philo). Vom 8. bis 10. Jahrhundert aber war auch unter den Juden das grammatische Studium fast gänzlich eingeschlafen, und erst unter den Juden in Spanien (während der maurischen Herrschaft) ward es wieder gepflegt. Im 12. Jahrhundert thaten sich die gelehrten Rabbinen hervor, unter ihnen David Kimchi. Von den Juden lernten wieder die Christen. Elias Levita (zu Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts), ein geborner deutscher Jude, lehrte in Italien und zog sich durch seine Lehre von dem spätern Ursprung der hebräischen Vocalzeichen die Verfolgung seiner Religionsgenossen zu; aber auch unter den Christen galt die von ihm aufgestellte Behauptung für Ketzerei. Dieß war einem unbefangenen grammatischen Studium nicht förderlich. Mit der sogenannten Wiederherstellung der Wissenschaften hängt indessen die Wiedererweckung des hebräischen Sprachstudiums bei den Christen, und mit diesem wieder (theilweise) die Reformation zusammen. Nachdem Nicolaus Lyra (im 14. Jahrh.) die wenige Kenntniß des Hebräischen, die er besaß, auf die Schriftauslegung angewandt hatte, gab erst Reuchlin den rechten Impuls. Er ist als der Wiederhersteller des hebräischen Sprachstudiums unter den Christen zu betrachten. Im Jahre 1506 erschienen seine 3 Bücher: De rudimentis hebraicis, denen er das Horazische Exegi monumentum aere perennius vorsetzte. In seine Fußtapfen traten Joh. Böschenstein, Seb. Münster († 1552), die beiden Buxtorfe (Joh. B. der Aeltere, seit 1591 Professor zu Basel, † 1629, Verfasser des Thesaurus linguae sacrae, der Grammatik 1605 und des Lexicon hebr. et chald. Bas. 1607; Joh. B. der Jüngere, † 1666, stritt mit Ludw. Capellus in Saumür über das Alter der Vocalzeichen), Drusius († 1616), Schickard († 1635), Glassius († 1656), Vorstius († 1676). — In der Mitte des 17. Jahrh. that sich entsprechend dem scholasticirenden Geiste die philosophisch-demonstrative Methode auf, welcher besonders Danz (1696) in Deutschland, Jac. Alting († 1679) in den Niederlanden angehören. Einen neuen Einfluß übte Albert Schultens (zu Franecker und Leyden, † 1750) durch Benutzung des Arabischen und Zurückführung des Hebräischen auf arabische Wurzeln, worin er jedoch zu weit ging. Um die Mitte des 18. Jahrh. betrieb Joh. David Michaelis das Studium der orientalischen Sprachen in einem weitern Umfange und erweckte dafür auch den Sinn bei Andern. Nach dem Vorgange von Hezel (1777),

* In neuerer Zeit ist diese Ansicht vertheidigt worden von dem Pater Heinr. Goßler: Die heilige Schrift in ihrer Ursprache. 1. Bds 1. Hft. (Lippstadt 1850). Nach dem Vf. giebt es „außer der (katholischen) Kirche keine richtige hebräische Grammatik"! (S. 16.)

Vater (1797—1814), Weckherlin (1797 ff.) schlug zuerst Gesenius († 18..) den Weg einer festen und klaren Methode ein, die noch bis auf den heutigen Tag ihre entschiedenen Freunde hat, wenn gleich auch von Andern (namentlich Ewald) eine mehr systematische, auf die Natur der Sprache selbst gegründete und in sich geschlossene Methode versucht worden ist. Vergleiche

A. Th. Hartmann, linguistische Einleitung in das Studium der Bücher des A. T. Bremen 1817.
W. Gesenius, Geschichte der hebr. Sprache und Schrift. Leipz. 1815.
Außerdem siehe die Einleitungen in's A. T. (z. B. de Wette §. 30–.. und die Literatur das.)
(G.) H. (A.) Ewald, kritische Grammatik der hebr. Sprache, S. 1 ff.
Hoffmann in der allg. Encyklopädie, Abth. II. Thl. 3.
Hävernick, Einleitung in's A. T. I. 1. Cap. 2: Geschichte der Grundsprache des A. T.
Keil, Einleitung in die Schriften des A. T. S. 13 ff.: von der alttest. Literatur nach ihrem Bildungsgange und Charakter und der Beschaffenheit ihrer Sprache.

1. Hebräische Sprachlehren[6].

W. Gesenius, hebr. Grammatik, Halle 1813; neueste (19.) Aufl. (von Rödiger) Leipzig 1862.
—— ausführliches grammatisch-kritisches Lehrgebäude der hebr. Sprache mit Vergleichung der verwandten Dialekte. Leipzig 1817.
H. Ewald, kritische Grammatik der hebr. Sprache. Leipzig 1827. (Ausführliches Lehrbuch.)
—— Grammatik der hebr. Sprache des A. T. in vollständiger Kürze neu bearbeitet, Leipz. 1828; 6. Aufl. 1855. Die 7. Aufl. (Gött. 1863) führt den Titel: Ausführliches Lehrbuch der hebr. Sprache des A. Bundes.
—— hebr. Sprachlehre für Anfänger. 3. Aufl. Göttingen 1862.
R. Stier, neugeordnetes Lehrgebäude der hebr. Sprache. Leipz. 1833.
D. G. W. Freitag, kurzgef. Grammatik der hebr. Sprache für den Schul- und Universitätsgebrauch. Halle 1835.
Preiswerk, grammaire hébraique. Genève 1838. 8.
H. Hupfeld, ausführl. hebr. Grammatik. 1. Thl. Cassel 1841.
Lib. Stengel, hebr. Grammatik. Karlsruhe 1841.
J. Hymann, Anfangsgründe der hebr. Sprache. Frankf. a. M. 1852. (Gleichzeitig französ. zu Paris.)
J. W. Donaldson, grammar of hebrew language. Lond. 1853.
H. Goldstein, hebr. Sprachschüler. Ratib. 1853.
J. B. Lobositz, aus der hebr. Grammatik. Prag 1853.
C. H. Vosen, Anleitung zum Erlernen der hebr. Sprache. 3. Aufl. Freiburg i. B. 1855.

* * *

C. H. Clauß, Werth des hebr. Unterrichts für das Gymnasium. Dresd. 1853.

2. Uebungs-(Elementar-)Bücher.

*W. Gesenius, hebr. Lesebuch, Halle 1814; neueste (9.) Aufl. (von Heiligstedt). Essen 1858.
G. W. Wirthgen, Materialien zur praktischen Einübung der hebräischen Sprache. Lpz. 1825.
J. F. Böttcher, hebräisches Elementarbuch für Schulen. Dresden 1826.
G. Brückner, hebräisches Lesebuch für Anfänger und Geübtere. Lpz. 1844. 3. Aufl. 1863.

---

[6] Aeltere von Seb. Münster (1532), J. Buxtorf (1695 und öfter wieder gedruckt), J. A. Danz (1696), A. Schultens (1737), J. D. Michaelis (1745), F. W. Hezel (1777). Neuere von J. S. Vater (1797. 1814), J. F. Weckherlin (Stuttg. Bd. I. 1797. 98. 1818. Bd. II. 1805. 1819), M. Hartmann (1798. 1819), R. Hanno (1825. 1828), Böckel (1825), Uhlemann (1827).

*G. H. Seffer, Elementarbuch der hebräischen Sprache, Lpz. 1845; 3. Aufl. 1861.
*C. Schwarz, hebr. Lesebuch mit Beziehung auf Ewalds hebr. Sprachlehre für Anfänger. Lpz. 1847.
H. Leeser, hebr. Uebungsbuch. Coesfeld 1853.
*C. L. Fr. Metzger, hebräisches Uebungsbuch für Anfänger, Leipzig 1855; 2. Aufl. 1856.
Hollenberg, hebr. Schulbuch. Berlin 1861.

3. Wörterbücher.[7]

*W. Gesenius, hebräisch-deutsches Handwörterbuch über die Schriften des A. T. mit Einschluß der chald. Wörter. Lpz. 1810—12. 2 Bde.
—— hebr. und chaldäisches Handwörterbuch über das A. T. Lpz. 1815. 6. Aufl. 2 Thle. 1863.
—— lexicon manuale Hebr. et Chald. in V. T. libros. Post edit. germ. tertiam latine elaboravit etc. Lips. 1833; ed. alt. a Hofmanno recogn. 1847.
*G. B. Winer, Simonis lexicon manuale hebr. et chald. post Eichhornii curas denuo castigavit etc. Lips. 1828.
Ch. W. Elwert, deutsch-hebr. Wörterbuch zum Behuf hebr. Componirübungen. 2 Thle. Reutlingen 1822—23.
J. F. Schröder, deutsch-hebräisches Wörterbuch. Lpz. 1823.
—— hebräisch-deutsches Schullexikon. Hildesh. 1831.
E. Meyer, hebr. Wurzelwörterbuch. Mannh. 1845.
Jul. Fürst, hebr. u. chald. Handwörterbuch über das A. T. 2. Aufl. Lpz. 1863.
F. J. V. D. Maurer, kurzgef. hebr. und chald. Handwörterbuch des A. T. Stuttg. 1853.[8]

§. 43.

Die übrigen semitischen Dialekte.

Zu einer gelehrten Erforschung der hebräischen Sprache und zur Erklärung einzelner Theile des A. T. ist zwar die genauere Kenntniß der übrigen semitischen Dialekte nothwendig, welche überdieß auch noch dem neutestamentlichen Exegeten und dem gelehrten Theologen überhaupt vielfach zu statten kommt; sie kann aber dennoch nicht von jedem christlichen Theologen als solchem in ihrem ganzen Umfange gefordert werden.

Ueber die Nothwendigkeit, das Hebräische in Verbindung mit den übrigen semitischen Dialekten zu behandeln, siehe den vorigen Paragraph. Indessen muß hier die gelehrte Philologie der Theologie in die Hände arbeiten; für den theologischen Zweck als solchen reicht eine tüchtige Kenntniß des Hebräischen, wie es schon durch Andere grammatisch und lexikalisch verarbeitet ist, vollkommen hin[1]. Einzelne wird und muß es zwar immer ge-

[7] Aeltere von J. Buxtorf (1607. 1654), J. Coccejus (1669. 1714), J. Ch. Wolf (1707), Stock (1727), Simonis (1752), Castelli (1784).

[8] Größere Werke für den Gelehrten: Guil. Gesenius, thesaurus philologico-crit. linguae hebr. et chald. vet. test. Ed. II. sec. radices digesta. III Tomi (Tom. III. sect. 2 v. A. Rödiger bearb.) Lips. 1829—58. A. Th. Hartmann, thesauri linguae hebr. e Mischna augendi partt. III. Rost. 1826. 4.

[1] Der christliche Theologe ist nun einmal darauf angewiesen, das Christenthum zum Mittelpunkt seiner Studien zu machen. Dieses hat zwar seine historischen Wurzeln im Morgenlande (obgleich wir es kaum eine rein orientalische Erscheinung nennen werden); allein seine rechte Heimath und die Lebensentwicklung in dieser hat es doch im Abendlande gefunden. Diese reiche Entwicklung, die

ben, welche durch Neigung und Talent auf der Bahn der Forschung weiter geleitet werden; aber auch hier gilt das „Eines schickt sich nicht für Alle“, und gewiß ist es besser, erst im Hebräischen sich festzusetzen, als zu Vielerlei auf einmal zu treiben. Zunächst liegt dem alttestamentlichen Exegeten das Chaldäische, das jedoch, soweit es in den biblischen Sprachgebrauch hineinreicht, schon in die hebräische Lexikologie verarbeitet ist (von Gesenius). Das Syrische ist wichtig zur Benutzung der syrischen Version (Peschito) auch für den neutestamentlichen Exegeten, und ebenso kann der Kirchenhistoriker davon Gebrauch machen (siehe unten kirchliche Philologie). Dasselbe gilt vom Arabischen, abgesehen von dessen philologischer Wichtigkeit für das Hebräische. Allein so ließe sich der Kreis noch in's Unendliche erweitern; denn wer wird leugnen, daß einerseits auch das Rabbinische, andrerseits die orientalischen Sprachen in ihrer weitern Ausdehnung, das Indische (Sanskrit und Prakrit), das Altpersische (die Zendsprache), das Chinesische u. s. w. auch wieder ihre Frucht abwerfen, die dem Theologen zu gute kommt? Wir reden aber von dem, was zunächst mit Fug gefordert werden kann, und das bleibt ein= für allemal das Hebräische[2]. Dazu aber kommt nun noch das neutestamentliche Sprachidiom.

§. 44.

Hellenistisch=griechische Sprache.

Neutestamentliches Sprachidiom.

E. Reuß „Hellenisten“ und „hellenistisches Idiom“ in Herzogs Realencyklop. V. S. 701 ff.

Wenn das Hebräische nicht nur zum Studium des A. sondern auch des N. T. erforderlich ist, so reicht dieses, verbunden mit der Kenntniß der classisch=griechischen Sprache, doch für den neutestament=

---

einen großen Umfang von Studien fordert, darf doch wahrlich über einem genauern Studium der Ursprünge des Ursprunges nicht vernachlässigt werden, wenn wir nicht in den Elementen des Judenthums stecken bleiben wollen. Dieß nur gegen die Zumuthung, als sollten alle Theologen Orientalisten werden — die Orientalisten selbst in allen Ehren gehalten!

[2] Vgl. Schleiermacher, Darst. §. 131. Ueber die nöthigen Hülfsmittel zu Erlernung des Chaldäischen, Syrischen, Arabischen s. Danz, Encykl. S. 184—190. u. Winer, Handbuch der theol. Lit. S. 124 f. (2. Aufl. 1838. 40; 3. Aufl. 1842). — Für das Syrische sind zu empfehlen die Sprachlehren von Uhlemann (Berlin 1829; 2. Aufl. 1857) und Hoffmann (Halle 1827), die Chrestomathien von Rödiger (Halle 1838) und von Kirsch (herausg. von Bernstein, Lpz. 1836—1841); für das Samaritanische: Uhlemann (Lpz. 1837); für das Chaldäische: Winer, Grammatik (2. Ausg. Lpz. 1842) und Lesebuch (1825, 2. Aufl. 1864), Jul. Fürst (Lpz. 1835, 2. Aufl. 1864) und die Chrestom. von Kaerle (1852); für das Arabische: Tychsen (Gött. 1823), Ewald (Lpz. 1831 u. 1833), Schier (grammaire Arabe, Paris 1849), C. P. Caspari (Leipzig 1859), das arabisch=lateinische Lexikon von Freitag (ex opere majore in usum tironum excerptum, Halis 1837. 4.), sowie die Chrestomathien von Kosegarten (Lpz. 1828) und Arnold (Halle 1853); für das Koptische: die Grammatiken von Schwartze (1850) und Uhlemann (Lpz. 1853). Ueber das Semitische überhaupt: Ern. Renan, histoire générale et système comparé des langues sémitiques. Paris 1855. 2. éd. 1863. Vol. I.

lichen Exegeten nicht aus, sondern es sind auch noch die vermittelnden Sprachelemente zu berücksichtigen, auf denen eben das neutestamentliche Sprachidiom beruht.

Das N. T. ist griechisch geschrieben; aber daß die Sprache der neutestamentlichen Schriftsteller weder in grammatischer noch in lexikalischer Hinsicht die rein griechische sei, ist jetzt allgemein zugestanden [1]. Damit ist aber nur etwas Negatives ausgesagt und mit dem bloßen Aufstechen hebräischer Brocken ist noch nicht geholfen. Manches mußte bei der einmal erwachten Einsicht in den hebräischartigen Sprachcharakter des N. T. als Hebraismus gelten, was am Ende in jeder Sprache als bildliche Rede vorkommt, wie „verzehrendes Feuer", „Sohn des Todes" u. dgl. Die Hauptsache ist, daß man sich den Uebergang aus der hebräischen in die griechische (aus der orientalischen in die occidentalische) Sprach- und Denkweise klar mache, und hier werden wir auf das alexandrinische Zeitalter gewiesen, das als die Brücke zwischen dem Morgen- und Abendlande anzusehen ist. Der gemeine griechische Dialekt der spätern Zeit (κοινή) bildet die Grundlage der neutestamentlichen Gräcität, nur daß diese noch durch das Jüdisch-Hellenistische eine bestimmtere Färbung erhalten hat; daher neben dem Studium der Schriftsteller des gemeinen Dialekts (Polybius, Plutarchus, Artemidorus) hauptsächlich die alexandrinische Uebersetzung des A. T. (LXX), die Apokryphen, Philo und Josephus in dieser Hinsicht förderlich sind. Dabei ist aber nicht zu vergessen, daß das N. T., wie es eine neue geistige Welt aufschloß, sich auch eine eigenthümliche christliche Sprache schaffen mußte, und daß manche Redensarten (z. B. εἰρήνη ὑμῖν u. a.) im Munde des Christen einen vollern und tiefern Sinn erhielten, als in dem herkömmlichen Sprachgebrauch, so daß eigentlich Dreierlei in der Sprache des N. T. zu unterscheiden ist: das Griechische, das Jüdische und das eigenthümlich Christliche (vgl. auch die ersten Paragraphen von de Wette's Einleitung, und Schleiermachers Hermeneutik S. 27) [2]. Zudem ist die Sprache der neutestamentlichen Schriftsteller unter sich wieder verschieden, indem die einen mehr hebraisiren als die andern (am wenigsten Lucas und der Verfasser des Briefes an die Hebräer), die einen sich das Periodische der griechischen Sprache (Paulus) mehr angeeignet haben als die andern (Petrus und Jacobus), und auch auf dem specifisch-christlichen Gebiete beherrscht ein Jeder von ihnen einen gewissen Kreis von Wörtern, die ihm und seiner Denkweise eigenthümlich sind (bei Johannes λόγος, ζωή, φῶς, bei Paulus πίστις, δικαιοσύνη, χάρις, bei Jacobus πίστις in einem andern Verstand als bei Paulus u. s. w.).

---

[1] So einfach diese Sache ist, so hat doch die falsche Auffassung der Inspirationslehre zu vielem Streit geführt, worüber zu vgl. Morus, Acroas. herm. T. I. Winer, Grammatik §. 1. „Die Voraussetzung einer frühern Zeit, daß, weil die Schrift vom heiligen Geist ausgegangen sei, keine Unvollkommenheit in der neutestamentlichen Sprache angenommen werden dürfe, hat, wie sie selbst falsch ist, auch zu solchen falschen Maximen geführt, die leider oft noch jetzt vorkommen und Einfluß haben" Schleiermacher, Hermen. S. 131. Vgl. das Folgende, wo dieser Einfluß an Beispielen nachgewiesen wird. Einen Beitrag dazu giebt die (1863) von Geffcken herausgegebenen Schrift von Joachim Jungius, über die Originalsprache des N. T. vom Jahr 1637.

[2] „Das hellenistische Idiom war in der jüdischen Periode und Sphäre ein knechtisch übersetzendes gewesen, in der christlichen wurde es ein freies sprachbildendes, ohne darum seine Wiege zu verleugnen." Reuß a. a. O.

Geschichtliches. Der Erste, der die grammatischen Eigenthümlichkeiten der neutestamentlichen Diction zusammenstellte, war der jenaische Philologe Sal. Glassius († 1656) in seiner Philologia sacra. Ihm folgte mit noch genauerer Berücksichtigung des dem N. T. Eigenthümlichen Caspar Wyß, Professor der griechischen Sprache in Zürich († 1659), in seiner Dialectologia sacra (1650). — Georg Pasor (Prof. der griech. Sprache zu Franecker, † 1697) gab ein kleines Lexikon über das N. T. heraus und hinterließ eine Grammatik, die sein Sohn, Matthias Pasor, Prof. zu Gröningen, herausgab. Längere Zeit blieb man bei Pasor stehen und beschränkte sich auf einzelne Observationen. Einen mißlungenen Versuch machte Ph. H. Haab (hebr.-griech. Grammatik für das N. T. Tüb. 1815), bis endlich Winer die neutestamentliche Grammatik auf wissenschaftliche Principien zurückführte und sie zu dem Rang einer theologisch-philologischen Disciplin erhob. Daran haben sich in neuerer Zeit dankenswerthe Forschungen auch im Einzelnen angeschlossen.

1. Neutestamentliche Sprachlehren.

*B. G. Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, als sichere Grundlage der neutestamentlichen Exegese. Lpz. 1822. 6. Ausg. 1855.

J. C. W. Alt, Grammatica linguae graecae, qua N. T. scriptores usi sunt. Halae 1829.

†J. Th. Beelen, Grammatica Graecitatis N. T. Lovanii 1857.

Alex. Buttmann, Grammatik des neutestamentlichen Sprachgebrauchs, im Anschluß an Ph. Buttmanns griechische Grammatik bearbeitet. Berlin 1859.

G. C. Schirlitz, die hellenistischen, besonders alexandrinischen und sonst schwierigen Verbalformen im griechischen N. Testamente für Schulen u. zum Selbstunterricht alphabetisch geordnet und grammatisch nachgewiesen. Erfurt 1852.

—— Anleitung zur Kenntniß der neutestamentlichen Grundsprache, zugleich als griechische neutestamentliche Schulgrammatik für Gymnasien. Erfurt 1863.

C. H. Lipsius, grammatische Untersuchungen über die biblische Gräcität, herausgegeben von R. A. Lipsius. Lpz. 1863.[3]

2. Wörterbücher.[4]

Erasmi Schmidii ταμιεῖον τῶν τῆς καινῆς διαθήκης λέξεων s. concordantiae omnium vocum N. T. (Viteb. 1638); neue Ausg. von E. S. Cyprian (Göth. 1717), wiederh. Glasg. 1819; neueste Ausg. („nunc sec. critices et hermeneutices nostrae aetatis rationes emendatae, auctae, meliore ordine dispositae") von C. H. Bruder. Lips. 1853. 2 partt. 4.

Chr. Schoettgen, Novum Lexicon graeco-lat. in N. T. Post J. T. Krebs. rec. aux. G. L. Spohn. Hal. 1819.

J. F. Schleusner, Nov. Lex. gr.-lat. in N. T. Lips. 1792. (1801. 1808.) 1819. 2 voll.

*Chr. Abr. Wahl, Clavis N. T. philologica usibus scholarum et juvenum theologiae studiosorum accommodata. Lips. 1822. 43. 2 voll.

*C. G. Bretschneider, Lexicon manuale gr.-lat. in libros N. T. Lips. 1824. Edit. 3. 1840.

Ch. G. Wilke, Lexicon graeco-latinum in libros N. T. Dresdae 1839. 40. 2 voll. Edit. 2 ibid. 1850.

Schirlitz, griechisch-deutsches Wörterbuch zum N. T. Gießen 1851. 2. Aufl. 1858.

E. F. Dalmer, Lexicon breve graeco-latinum ad voces et vocabula librorum N. T. explicanda concinnatum. Gothae 1859.

C. G. Wilkii Clavis N. T. philologica usibus scholarum et juvenum theologiae

---

[3] Vgl. die griech. Grammatiken von Phil. Buttmann und Matthiä, auf welche Winer hauptsächlich verweist, sowie die von Thiersch, Rost, Krüger, Kühner u. A.; vorzüglich aber auch F. Viger, de graecae dictionis idiotismis, ed. G. Hermann, Lips. 1834. Fischer ad Wellerum. Lobeck ad Phrynichum — etc.

[4] Aeltere von G. Pasor (1631. 1735), Stock (1725. 1752), Mintert (1728), Simonis (1762), J. F. Fischer (Proluss. etc. 1772), Kypke (Vocab. Lips. 1795).

studiosorum accommodata. Quem librum ita castigavit et emendavit, ut novum opus haberi possit, C. L. W. Grimm. Lips. 1862.

3. Anderweitige philologische Hülfsmittel zur Erklärung des N. T.

J. Vorst, de Hebraismis N. T. commentarius, cur. J. F. Fischer. Lips. 1778.
Lamb. Bos, exercitatt. philologicae, in quibus N. T. loca nonnulla ex profanis auctoribus illustrantur. Franeq. 1700. 13.
J. Alberti, observatt. philol.-crit. in sacros N. T. libros. Lugd. 1724.
G. D. Kypke, observatt. sacrae in N. T. libros. Vratis. 1755. 2 voll.
G. Raphel, annotatt. in N. T. ex Xenoph. (Hamb. 1709), Polybio et Arriano (ibid. 1715) et Herodoto (Luneb. 1731) collectae; nunc in unum corpus redactae. Lugd. Bat. 1747. 2 voll.
Jac. Elsner, obss. sacrae in N. T. libros. Traj. ad Rhen. 1728.
E. Palairet, observatt. phil.-crit. in sacros N. T. libros. Lugd. Bat. 1752.
K. H. Lange, spec. obss. philol. in N. T. ex Luciano potissimum et Dion. Halic. Lub. 1732.
Csp. F. Munthe, obss. philologicae in sacros N. T. libros ex Diodoro Siculo collectae. Hafn. et Lips. 1755.
J. B. Ott, excerpta ex Flav. Josepho ad N. T. illustr. cura Havercamp. Lugd. Bat. 1741.
C. F. Loesner, obss. ad N. T. e Philone Alexandrino. Lips. 1777.
A. F. Kühn, spicil. Loesn. obss. ad N. T. e Philone. Lips. 1785.
J. T. Krebs, obss. in N. T. e Flavio Josepho. Lips. 1755.
K. L. Bauer, philologia Thucydideo-Paulina. Hal. 1773.
C. G. Kuinoel, observatt. ad N. T. ex libris apocr. N. T. Lps. 1794.

Anderes dieser Art aus Plutarch von v. Seelen (1719); aus Polyb. von Kirchmaier (1725); aus Aristophanes von Eckhard (1733); aus Euripides von Lange (1734); aus Diog. Laert. v. Richter (1739); aus Theokrit, Bion und Moschus von Borschberger (1744); aus Kallim. von Peucer (1751); aus Musäus von Adelung (1756); aus Homer von Bellermann (1785). — Ueber die ganze Methode:
K. B. Hauff, über den Gebrauch griech. Profanscribenten zur Erläuterung des N. T. Leipz. 1706.

* * *

C. G. Gersdorf, Beiträge zur Sprachcharakteristik der neutestamentlichen Schriftsteller. Bd. I. Lpz. 1816.
J. D. Schulze, der schriftstellerische Charakter und Werth des Petrus, Judas und Jacobus. Weißenf. 1802. Lpz. 1811.
— der schriftstellerische Charakter und Werth des Johannes. Weißenf. 1803. Lpz. 1811.

§. 45.

Realkenntnisse des Auslegers.

Biblische Archäologie.

(Vgl. Schleiermacher §. 140 ff. Herzogs Realenc. I. S. 411.)

Wie die Grammatik ein unerläßliches Erforderniß der Worterklärung, so ist die Kenntniß der historischen, physikalischen, geographisch-statistischen, politisch-ökonomischen Verhältnisse, unter welchen eine Schrift geschrieben ist, das unumgängliche Mittel zu einer wo möglich erschöpfenden Sacherklärung. Deßhalb gehört auch in den Kreis des Bibelstudiums die gelehrte Kenntniß von der Geschichte des jüdischen Volkes und seiner Verhältnisse zu andern Staaten, seiner Verfassung, seiner politisch-ökonomischen und kirchlichen Einrichtungen u. s. w.;

Vater (1797—1814), Weckherlin (1797 ff.) schlug zuerst Gesenius († 1842) den Weg einer festen und klaren Methode ein, die noch bis auf den heutigen Tag ihre entschiedenen Freunde hat, wenn gleich auch von Andern (namentlich Ewald) eine mehr systematische, auf die Natur der Sprache selbst gegründete und in sich abgeschlossene Methode versucht worden ist. Vergleiche

A. Th. Hartmann, linguistische Einleitung in das Studium der Bücher des A. T. Bremen 1817.
W. Gesenius, Geschichte der hebr. Sprache und Schrift. Leipz. 1815.
Außerdem siehe die Einleitungen in's A. T. (z. B. de Wette §. 30—38 und die Literatur das.)
(G.) H. (A.) Ewald, kritische Grammatik der hebr. Sprache, S. 1 ff.
Hoffmann in der allg. Encyklopädie, Abth. II. Thl. 3.
Hävernick, Einleitung in's A. T. I. 1. Cap. 2: Geschichte der Grundsprachen des A. T.
Keil, Einleitung in die Schriften des A. T. S. 13 ff.: von der alttest. Literatur nach ihrem Bildungsgange und Charakter und der Beschaffenheit ihrer Sprache.

1. Hebräische Sprachlehren[6].

W. Gesenius, hebr. Grammatik, Halle 1813; neueste (19.) Aufl. (von Rödiger) Leipzig 1862.
—— ausführliches grammatisch-kritisches Lehrgebäude der hebr. Sprache mit Vergleichung der verwandten Dialekte. Leipzig 1817.
H. Ewald, kritische Grammatik der hebr. Sprache. Leipzig 1827. (Ausführliches Lehrbuch.)
—— Grammatik der hebr. Sprache des A. T. in vollständiger Kürze neu bearbeitet, Leipz. 1828; 6. Aufl. 1855. Die 7. Aufl. (Gött. 1863) führt den Titel: Ausführliches Lehrbuch der hebr. Sprache des A. Bundes.
—— hebr. Sprachlehre für Anfänger. 3. Aufl. Göttingen 1862.
R. Stier, neugeordnetes Lehrgebäude der hebr. Sprache. Leipz. 1833.
D. G. W. Freitag, kurzgef. Grammatik der hebr. Sprache für den Schul- und Universitätsgebrauch. Halle 1835.
Preiswerk, grammaire hébraique. Genève 1838. 8.
H. Hupfeld, ausführl. hebr. Grammatik. 1. Thl. Cassel 1841.
Lib. Stengel, hebr. Grammatik. Karlsruhe 1841.
J. Hymann, Anfangsgründe der hebr. Sprache. Frankf. a. M. 1852. (Gleichzeitig französ. zu Paris.)
J. W. Donaldson, grammar of hebrew language. Lond. 1853.
H. Goldstein, hebr. Sprachschüller. Ratib. 1853.
J. B. Lobositz, aus der hebr. Grammatik. Prag 1853.
C. H. Vosen, Anleitung zum Erlernen der hebr. Sprache. 3. Aufl. Freiburg i. B. 1855.

* * *

C. H. Clauß, Werth des hebr. Unterrichts für das Gymnasium. Dresd. 1853.

2. Uebungs-(Elementar-)Bücher.

*W. Gesenius, hebr. Lesebuch, Halle 1814; neueste (9.) Aufl. (von Heiligstedt). Essen 1858.
S. W. Wirthgen, Materialien zur praktischen Einübung der hebräischen Sprache. Lpz. 1825.
J. F. Böttcher, hebräisches Elementarbuch für Schulen. Dresden 1826.
G. Brückner, hebräisches Lesebuch für Anfänger und Geübtere. Lpz. 1844. 3. Aufl. 1863.

---

[6] Aeltere von Seb. Münster (1532), J. Buxtorf (1695 und öfter wieder gedruckt), J. A. Danz (1696), A. Schultens (1737), J. D. Michaelis (1745), F. W. Hezel (1777). Neuere von J. S. Vater (1797. 1814), J. F. Weckherlin (Stuttg. Bd. I. 1797. 98. 1818. Bd. II. 1805. 1819), M. Hartmann (1798. 1819), R. Hanno (1825. 1828), Böckel (1825), Uhlemann (1827).

schaft eine Art von Cirkel, indem zum vollständigen Verständnisse der Bibel archäologische Kenntnisse nöthig sind, diese selbst aber wieder ihre Bereicherung aus dem tiefern Bibelstudium erhalten. Und so wird das eine Mal die Bibel der Zweck, das andere Mal wieder das Mittel archäologischer Forschung, und diese hinwiederum ist bald Vorbereitung auf die Exegese, bald Ergebniß derselben. Je nachdem nun der eine oder der andere Gesichtspunkt vorwaltet, kann sie auch in der That bald mehr (als Hülfswissenschaft) zur exegetischen, bald mehr (als Ergebniß exegetischer Studien) zur historischen Theologie gerechnet werden.

Zerlegen wir uns nun den archäologischen Stoff noch etwas genauer, so erhalten wir

1. biblische Geographie. Ihren Kern bildet die Geographie von Palästina[5]. Aber die biblische Geographie beschränkt sich nicht auf die palästinensische; sondern, wie sie historisch beginnt mit dem Quelllande vom Euphrat und Tigris (dem asiatischen Hochlande in der Gegend des Ararat), so breitet sie sich im A. T. weit über Aegypten, Arabien, Mesopotamien, Assyrien, Babylonien, Persien aus[6]. Die neutestamentliche Geographie rückt weiter nach dem Westen vor: Kleinasien, Macedonien, Griechenland, Italien (Rom) bilden außer Judäa, Galiläa und Samarien den neutestamentlichen Schauplatz. Einen speciellen Theil der Geographie bildet die Topographie, Beschreibung der merkwürdigen Orte (namentlich Jerusalems und des Tempels). Hierzu ist besonders das Lesen von ältern und neuern Reisen förderlich. Ferner

2. biblische Naturkunde (physica sacra). Diese hängt auf's Genaueste mit der Geographie zusammen. Es ist um so nöthiger, sich eine lebendige Anschauung von der natürlichen (geologischen, terrestrischen, klimatischen) Beschaffenheit des Landes zu verschaffen, als die religiöse Anschauungsweise des Hebräers mit derselben auf's Innigste zusammenhängt und die größten Offenbarungsmomente an eine durch die Natur des Orients bedingte Scenerie sich anknüpfen. — Je mehr der Mensch mit der Natur zusammenhängt, desto mehr ist er nach seiner ganzen physischen Beschaffenheit Gegenstand der Naturkunde. Dahin gehört auch das ganze Kapitel von den menschlichen Krankheiten und deren eigenthümlichen Erscheinungen im Orient (der Aussatz). Das physisch Anthropologische aber geht dann, in dem Maß als der Mensch sich über die Natur erhebt und ein geselliges Wesen wird, in das Ethnographische über. Daher

3. biblische Ethnographie, Beschreibung der Sitten und Gebräuche, zunächst des Morgenlandes und dann der alten Welt überhaupt. Hier kommt in Betracht: a. das Verhältniß des Menschen zur Natur (Ackerbau, Viehzucht, Jagd, Fischerei) und die Verarbeitung der natürlichen Stoffe zum Behufe menschlicher Bedürfnisse (Wohnung, Kleidung, Schmuck, Nah-

[5] So hieß eigentlich zunächst das Land der Philister, der südwestliche Theil von Kanaan; erst später das ganze Land zwischen dem Jordan, dem Mittelmeer und dem Libanon. Die ältere Benennung ist Kanaan (כְּנַעַן) nach dem vierten Sohne Chams, Gen. 10, 6. Es heißt auch Land Jehovah's, Land der Verheißung (gelobtes Land), und später wird Judäa für das ganze Land gebraucht. Die Bezeichnung „Land der Hebräer" (אֶרֶץ הָעִבְרִים) kommt in der Bibel nur einmal vor (Gen. 40, 5). Erst seit Josephus wird ἡ Ἑβραίων χώρα gebräuchlicher.

[6] Streng genommen wäre die äußerste Westgrenze der alttestamentlichen Geographie das alte Tharschisch (Tartessus), das aber nur als vereinzelter Punkt auftritt.

rungsweise, Geräthschaften, Handwerke, Schifffahrt u. s. w.); b. das Verhältniß der Menschen unter einander (Formen der Geselligkeit, Ehe, häusliches Leben, Handel und Wandel; Reisen, Gastfreundschaft, Verhältniß zu Fremden, Krieg, Sklaverei)[7]. Da indessen diese socialen Verhältnisse beim Hebräer zugleich durch das theokratische Gesetz geordnet waren, so führt uns dieß in die

4. biblische (mosaische) Rechtslehre und Politik, womit die Rechtsinstitute und Verfassungen der übrigen Völker des biblischen Gesichtskreises (für das N. T. also auch das römische Recht) zu vergleichen sind. Da hinwiederum in dem theokratischen Staate Verfassung und Recht mit dem Cultus auf's Innigste zusammenhangen, und überhaupt das Religiöse hier gleichfalls der Mittelpunkt bleibt, auf den sich das theologische Studium auch von dieser Seite zu beziehen hat, so heben sich aus der biblischen Archäologie vorzüglich heraus

5. die Heiligthümer (sacra) der Hebräer, im Vergleich mit den übrigen Religionen des Alterthums, soweit sie in der Bibel vorkommen. Viele haben sogar den Begriff der biblischen Archäologie auf diesen Zweig der Sacra beschränkt, und gewöhnlich wird derselbe wieder in Unterabtheilungen zerfällt, indem a. von den gottesdienstlichen Orten (Stiftshütte, Tempel, später Synagoge), b. von den gottesdienstlichen Zeiten (Sabbath, Neumonde, Feste der Hebräer), c. von den gottesdienstlichen (und theokratischen) Personen (Richter, Propheten, Priester, Leviten, Schriftgelehrte), und endlich d. von den gottesdienstlichen Handlungen (Beschneidung, Opfer, Weihungen, Reinigungen, Ceremonien) die Rede ist. — Die Religion der nicht-israelitischen Völker, die Natur- und polytheistischen Culte (ägyptischer Thierdienst, Baals-, Astarte-, Molochsdienst, Zauberei und Wahrsagerei) dürfen aber hier um so weniger ausgeschlossen werden, als das israelitische Volk selbst beständig davon berührt wurde. Für das N. T. erhält auch die römisch-griechische Mythologie Bedeutung. Da aber endlich der Cultus durch Kunst (bei den Hebräern besonders durch Dichtkunst und Musik) vermittelt ist, und da der Religion eine Theologie sich angebildet hat, so wird auch

6. Wissenschaft und Kunst der Hebräer und der mit ihnen in Berührung kommenden Völker zu betrachten sein. So ist namentlich zu Erklärung der poetischen Stücke der Bibel Einsicht in das Wesen der hebräischen Dicht- und Tonkunst nothwendig. — Die Ausbildung der spätern jüdischen Theologie (Pharisäismus und Sadducäismus) und der alexandrinischen Religionsphilosophie (Philo)[8] wird zwar besser andern Disciplinen (der biblischen Dogmengeschichte) zugetheilt werden, hat aber allerdings auch hier ihren Ort[9].

---

[7] Auch hierzu dienen besonders Reisen. „Der beste Commentar ist, wenn Sie in Reisebeschreibungen des Orients das Leben des Skeniten, ihre Sitten und Gebräuche lesen, und von ihnen in diese ältern Zeiten der Unschuld und Stärke hinaufschließen.“ Herder, 3. Brief S. 42.

[8] Opp. ed. Mangey (Lond. 1742) 2 Tom. Pfeiffer (Erl. 1785—92. 1820) 5 Tom. Ed. Tauchnitziana (Lips. 1851—53) 8 Tom. Vgl. J. G. Müller, über die Textkritik der Schriften des Philo. Bas. 1839. 4.

[9] Hiefür als reiche, aber trübe Quelle der Talmud (v. למד s. v. a. die Lehre), eine Sammlung jüdischer Traditionen, die wieder aus zwei Theilen, der Mischna (aus dem 2.) und der Gemara (aus dem 3. Jahrhundert der christlichen Zeitrech-

Die wahre Virtuosität des biblischen Archäologen wird nun eben darin bestehen, alle diese Fäden zu einem höhern, von einem geistigen Lebensprincip durchdrungenen Ganzen zu verbinden, das Biblische sowohl in seiner zeitlichen Entfaltung als in seiner räumlichen Ausbreitung, im Gegensatz gegen das nebenherlaufende Ethnische darzustellen, und so ein belebtes Bild, in welchem Licht und Schatten gehörig vertheilt sind, der Seele des Lesers (oder Hörers) vorzuführen[10].

Geschichtliches. Die Geschichte der Archäologie hat ihre Wurzeln in ihr selbst. Wir stoßen hier auf einen Cirkel. Die Bibel ist die älteste Quelle für die hebräische und damit verwandte morgenländische Archäologie — und doch setzt die Erklärung der Bibel auch wieder archäologische Kenntnisse voraus. Wir lernen so die Bibel durch die Bibel kennen. — Außer der Bibel ist zu nennen Josephus, eines jüdischen Priesters Sohn (geb. 37 n. Chr.) und Pharisäer, Augenzeuge und Mitstreiter im jüdischen Krieg (70 n. Chr.). In 20 Büchern hat er (bis zu Ende der Regierung Nero's) die Geschichte seines Volkes beschrieben: Antiquitates judaicae; außerdem den jüdischen Krieg in 7 Büchern, und Anderes[11]. Neben Josephus sind Herodot, Strabo (II, 16), Ptolemäus, Dio Cassius, Plinius (hist. nat. V, 13—19), Diodorus Siculus u. A. zur Kenntniß des Landes zu benutzen. — Den Anfang zu einer biblischen Geographie machte der christliche Kirchengeschichtsschreiber Eusebius (im 4. Jahrhundert) durch ein Werk *περὶ τοπικῶν ὀνομάτων ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ*. Das Werk war zuerst nur in der Uebersetzung des Hieronymus: Onomasticon urbium et locorum Scripturae Sacrae bekannt, bis es der Jesuit Bonfrère 1659 zuerst herausgab (spätere Ausg. von Clercius 1707). Nicht ohne historische Bedeutung, wenn auch mit manchem Fabelhaften vermischt sind die Itinerarien christlicher Pilger vom 4. Jahrhundert an (das älteste das Itinerarium Bur-

---

nung) besteht. Von dem hierosolymitanischen Talmud ist der babylonische, der erst im 6. Jahrhundert vollendet wurde, zu unterscheiden. Vgl. über die Ausgaben Winer, Handb. d. Lit. I. S. 523. M. Pinner, Compendium des hierosolym. und babyl. Talmud. Mit Vorrede von Bellermann. Berl. 1832. — Aus dem Schatze der rabbinischen Literatur haben Lightfoot, Schöttgen, Surenhus, Wetstein, Meuschen, Danz u. A. Stellen gesammelt. Vgl. Winer, chrestomathia talmudica et rabbinica. Lips. 1822. F. Nork, rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentlichen Schriftstellern. Lpz. 1839. — Zur Kenntniß des spätern Judenthums: J. A. Eisenmenger, entdecktes Judenthum. Frankf. 1700. 2 Bde. 4. A. F. Gfrörer, das Jahrhundert des Heils. Stuttg. 1838. 2 Bde. S. Grünwald, Glaubens- und Sittenlehre des Talmud. Heilbr. 1854.

[10] „Immer noch," sagt George in seiner Schrift „die jüdischen Feste" S. XII—XIV, „waltet die Tendenz ob, die biblische Archäologie als eine Scheuer zu betrachten, in welcher man die einzelnen Körner zusammenträgt, ohne sie als ein wissenschaftliches Ganzes aufzufassen, in welchem jeder einzelne Gegenstand seine bestimmte und nothwendige Stellung hat.... Die Archäologie ist es, welche uns erst das wahre Leben eines Volkes zur Anschauung bringt, indem sie uns den Zustand desselben, wie er in allen verschiedenen Zeiten und Beziehungen war, vor Augen stellt. Ihr Zweck ist es, alle Richtungen des Volkslebens in ihrem nothwendigen Zusammenhange aufzustellen und dadurch eine aus der andern und jede aus der Idee selbst zu erklären. Sie ist gleichsam das Innere zu den Erscheinungen, die aus ihr wie aus ihrer Wurzel entspringen. Sie ist die Ergänzung der Geschichte, zu welcher sie sich wie die Seele zu ihrem Körper verhält, indem sie den jedesmaligen Zustand des Volkes angiebt, aus welchem die äußere Erscheinung, die uns die Geschichte vorführt, abgeleitet werden kann."

[11] Ausgg. von Havercamp (Amst. 1726. 2 Tom. f.), Oberthür (Lips. 1782—1785. 3 Tom.), Richter (Lips. 1825—27), Dindorf (Par. 1845—47. 2 Tom.). Ed. Tauchnitziana (Lips. 1850).

digalense seit 333) und namentlich die Berichte der Kreuzfahrer, eines Wilhelm von Tyrus, Jakob von Vitro u. s. w. (zusammengedruckt in Bongars. gesta Dei per Francos). Die Reise des spanischen Juden Rabbi Benjamin von Tudela (1160—1173) ist in neuerer Zeit wieder zu Ehren gezogen worden (hebräisch u. englisch herausg. von A. Asher, Lond. und Berl. 2 Bde.). Schon mehr einen kritischen Charakter haben die Werke aus dem 16. Jahrhundert. Unter Andern gab der katholische Priester Chr. Adrichomius † (1585) eine Beschreibung von Jerusalem zur Zeit Christi und ein Theatrum terrae sanctae mit Landkarten heraus (Col. 1590), und der reformirte Theologe Sam. Bochart († 1667) stellte in seinem Phaleg et Canaan (1646. 1674) eine biblische Geographie, sowie in seinem Hierozoicon (Lond. 1663. 1690) die Anfänge zu einer biblischen Naturgeschichte an's Licht. Nun folgten die weitern Arbeiten von H. Reland († 1718): Antiquitates sacrae veterum Hebraeorum (Traj. 1708 u. öfter), Palaestina (1714); J. Dav. Michaelis († 1791): Spicilegium geographiae Hebr. (1769. 1780), Mosaisches Recht (1770—1775. 6 Bde.) u. A. Reichen Gewinn brachten und bringen die zahlreichen, vorherrschend wissenschaftlichen seit bereits länger als einem Jahrhundert bis mitten in die Jetztzeit herein unternommenen Reisen. Unter diesen gehören die von Berggren, Buckingham, Chateaubriand, Clarke, Hasselquist, Joliffe, Maundrel, Niebuhr, Pococke, Prokesch, Richardson, Seetzen, Shaw, Volney u. A.[12] einer mehr oder weniger rückwärts liegenden Zeit an. Aus neuerer und neuester seien erwähnt: J. C. Burckhardt (Reisen in Syrien u. Palästina; mit Anm. von Gesenius, Weim. 1823—24. 2 Bde.), A. Lamartine (Voyage en Orient, 1832—33. Par. 1835; deutsch von G. Schwab, Stuttg. 1835. 4 Bde.), G. H. v. Schubert (Reise in das Morgenland, Erl. 1838—40. 3 Bde.), E. Robinson u. E. Smith (Palästina und die südlich angrenzenden Länder. A. d. Engl. Halle 1841. 3 Bde.), Const. Tischendorf (Reise in den Orient, Lpz. 1846. 2 Bde.), W. L. Lynch (Narrative of the exploring expedition to the Dead Sea, Lond. 1849; 6. ed. 1852; deutsch von Meißner, Leipz. 1850), Ph. Wolff (R. in das gelobte Land, Stuttg. 1849); F. A. Neale (Eigth years in Syria and Palestine, Lond. 1851. 2 vols.), G. H. van Senden (Het heilige Land, Gorinch. 1851; deutsch von P. W. Quack, Stuttg. 1851), P. F. H. Goßler (Pilgerreise nach Jerusalem, Paderb. 1852), J. Schiferle (Reise in's h. Land, Augsb. 1852. 2 Bde.), F. Dieterici (Reisebilder aus dem Morgenlande, Berl. 1853. 2 Bde. 2. Ausg. 1858), F. J. Gehlen (Wanderung nach Jerusalem, Münst. 1853), J. Hilber (Pilgerreise in das h. Land. Innsbr. 1853), Th. Plitt (Skizzen aus einer Reise nach dem h. Lande, Karlsr. 1853), E. W. Schulz (Reise in das gel. Land. 3. Aufl. Mühlheim 1855), F. A. Strauß (Sinai und Golgatha. Reise in das Morgenland. 7. Aufl. Berl. 1857), Tit. Tobler (Denkblätter aus Jerusalem, St. Gall. 1853), K. Graul (Reise nach Ostindien. 1. Thl. Palästina. Lpz. 1854), F. de Saulcy (voyage autour de la mer morte, Par. 1853. 2 vols.), E. Delessert (voyage aux villes maudites: Sodome, Gomorrhe etc. Par. 1853), M. Sachs (Stimmen vom Jordan, Berl. 1854), F. Liebetrut (Reise nach dem Morgenland, insonderheit nach Jerusalem und dem h. Lande, Hamb. 1854; n. Ausg. 1858), C. W. M. van de Velde (Reise durch Syrien u. Palästina in

---

[12] Vgl. Paulus, Sammlung der merkwürdigsten Reisen in den Orient. Jena 1792—94. 7 Bde. Fortges. von Rink. Königsb. 1801. G. Winer, Handb. der theol. Lit. S. 151. — Für die neutestamentl. Zeit die fingirte Reise: Helons Wallfahrt nach Jerusalem, 109 Jahre vor der Geburt des Herrn; vom Verf. der Glockentöne (Fr. Strauß). Elberf. 1820—23. 4 Bde. — eine Nachahmung der Voyages du jeune Anacharsis en Grèce.

den Jahren 1851 u. 52; übers. von K. Göbel, Lpz. 1855. 56. 2 Bde.), Robinson (Tagebuch einer Reise von 1852; hrsg. v. E. Robinson, Smith u. A. Berlin 1857), Noroff (Reise nach Palästina, Lpz. 1862. 2 Bde.), F. Bovet (Voyage en terre Sainte. 4. Ed. Paris 1864). Auch die ägyptologischen und assyrologischen Forschungen von Bonomi, Botta, Brugsch, Bunsen, Fergusson, Grotefend, Layard, Lepsius, Rawlinson, Vaux u. A., sowie die phönicischen Studien von Movers, Renan (1864) u. A. nebst den zahlreichen Berichten der im Morgenlande stationirten Missionäre sind vielfach förderlich.

1. Allgemeine archäologische Werke über die Bibel[13].

J. J. Bellermann, Handbuch der biblischen Literatur, enth. bibl. Archäologie, Geographie, Chronologie, Genealogie, Geschichte, Naturlehre und Naturgeschichte, Mythologie und Götzengeschichte, Alterth., Kunstgesch. und Nachr. von den bibl. Schriftstellern. Erf. 1787–99. 4 Bde. (auch unter bes. Titeln).
†J. Jahn, bibl. Archäologie. Wien 1796—1805. 3 Bde. I. Bd. 2. Aufl. 1818. 2. Bd. 2. Aufl. 1825.
—— archaeologia biblica in compend. redacta. Ib. 1805. 1814.
†F. Ackermann, archaeologia biblica breviter exposita. Vienn. 1826.
E. F. K. Rosenmüller, das alte und neue Morgenland oder Erläuterungen der heil. Schrift aus der natürlichen Beschaffenheit, den Sagen, Sitten und Gebräuche des Morgenlandes. Lpz. 1818—1820. 4 Bde. (in 6 Abth.)
—— Handbuch der bibl. Alterthumskunde. Lpz. 1823—1831. 4 Bde.
*G. B. Winer, bibl. Realwörterbuch, zum Handgebrauche für Studierende, Candidaten, Gymnasiallehrer u. Prediger. 3. Aufl. Lpz. 1847. 48. 2 Bde.
E. W. Löhn, bibl. Sachwörterbuch zum Handgebrauch. Lpz. 1834.
E. G. Haupt, bibl. Real- und Verbal-Encyklopädie. Quedlinb. 1823—1827. 2 Bde.
K. F. Keil, Handbuch der biblischen Archäologie. Frankf. 1859.
Auch die Herzog'sche Realencyklopädie enthält eine Menge hierher gehöriger Artikel (von Arnold, Kurtz, Rütschi, Oehler, Vaihinger u. A.). — Für den populären Gebrauch zu empfehlen: Biblisches Wörterbuch für das christliche Volk, alphabetisches Handbuch zur Förderung in der Kenntniß der h. Schrift für alle Bibelleser. Stuttg. u. Hamb. 1855—58. 2 Bde.

2. Alterthümer der Hebräer[14].

H. E. Warnekros, Entwurf der hebr. Alterth. Weim. 1792. 94; 3. umgearb. Aufl. von A. G. Hoffmann. Weim. 1832.
G. L. Bauer, kurzes Lehrbuch der hebräischen Alterthümer d. A. und N. T. Lpz. 1797.
*W. M. L. de Wette, Lehrbuch der hebr.-jüd. Archäologie, nebst einem Grundrisse der hebr.-jüd. Geschichte, Lpz. 1814; 4. sehr vermehrte u. verb. Aufl. 1864.
J. H. Pareau, antiquit. hebr. breviter descriptae. Traj. ad Rhen. 1817. 1823.
†J. M. A. Scholz, Handbuch der biblischen Archäologie. Bonn 1834.
†J. M. A. Löhnis, das Land und Volk der alten Hebräer. Regensb. 1844.
H. Ewald, die Alterthümer des Volkes Israel. (Anh. zum 2. Bde. der Gesch. des Volkes Israel.) Gött. 1844. Vgl. die Recens. von Mezger in Stud. und Krit. 1853. 1. S. 133—204.
J. L. Saalschütz, Archäologie der Hebräer, für Freunde des Alterthums und zum Gebrauche bei akadem. Vorl. Königsb. 1855. 56. 2 Bde.

---

[13] Aeltere: A. Calmet, dictionnaire historique, critique, chronolog., géograph. et littéral de la Bible. Par. 1730. 4 voll. f. F. W. Hezel, bibl. Reallexicon. Lpz. 1783—85. Blas. Ugolini, thesaurus antiquitatt. sacrar. 1744—68. 34 voll. f.

[14] Aeltere von Waehner (1743. 2 voll.), Carpzov (1748), Iken (1732. 1764), Reland (1708. Ausg. von Vogel 1769).

3. Heilige (kirchlich-religiöse) Alterthümer insbesondere [15].

G. L. Bauer, Beschreibung der gottesdienstlichen Verfassung der alten Hebräer. Lpz. 1805. 1806. 2 Bde.

*K. Ch. W. Bähr, Symbolik des hebräischen Cultus. Heidelberg 1837—1839. 2 Bde.

J. F. L. George, die ältern jüdischen Feste; mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuch. Berl. 1835.

Cäsar von Lengerke, Kenaan, Volks- und Religionsgeschichte Israels. 1. Thl. Königsb. 1844.

E. W. Hengstenberg, die Opfer der h. Schrift. Berl. 1852. (Aus der evang. KZ. abgedr.)

J. H. Kurtz, Beiträge zur Symbolik des alttest. Cultus. Lpz. 1851. [16]

Ueber die mosaische Stiftshütte die Schriften von Friederich (1841), Knobel (1858), Keil und Delitzsch (1861), Kamphausen und Fries (Studien u. Kr. 1858. 59), *Neumann (1861) und Riggenbach (1862).

Ueber das Synagogenwesen (außer Vitringa, s. unten Anm. 15): Zunz, der Ritus des synagogischen Gottesdienstes geschichtl. entwickelt. Berl. 1859.

4. Biblische Geographie. [17]

E. F. K. Rosenmüller, bibl. Erd- und Länderkunde (1. Thl. des Handb.).

K. Ritter, Erdkunde (Berl. 1832—49). 15. Thl. 1. Abth.

*C. F. Klöden, Landeskunde von Palästina. Berl. 1817.

*Karl von Raumer, Palästina. Lpz. 1835. (Dazu eine Beilage: der Zug der Israeliten aus Aegypten nach Kanaan. 1837. Mit einer Karte und Beiträgen zur bibl. Geogr. 1843.) 4. Aufl. 1860. Vgl. die Recension von Groß in den Stud. u. Krit. 1845. 1.

M. Russel, Palästina. Aus dem Engl. von F. A. Rüder. Lpz. 1837.

M. Russel u. J. B. Fraser, Ländergemälde des Orients; a. d. Engl. von A. Diezmann und J. Sporschil. Pesth 1840. 6 Bde. (Bd. 3—4. das h. Land.)

F. A. Arnold, Palästina. Halle 1845.

A. Knobel, die Völkertafel der Genesis. Gießen 1850.

Ludw. Völter, das heil. Land und das Land der israelitischen Wanderung (mit einer Karte von Palästina und vom peträischen Arabien), gr. Fol. Stuttg. 1855.

Bräm, Israels Wanderung von Gosen bis zum Sinai. Elberfeld 1859.

Unruh, Zug der Israeliten aus Aegypten nach Kanaan. 1860.

Populäre Bearbeitungen: F. Bäßler, das heil. Land (Merseb. 1846; n. Ausg. Lpz. 1856); P. W. Behrends, kurze Beschreibung des h. Landes (Helmst. 1829); O. Beiling, der christl. Führer in das h. Land (Landsh. 1854); A. Bräm, Beschreibung des h. Landes (2. Aufl. Meurs 1838); F. Gessert, Palästina bis auf Christi Zeit (Essen; 3. Aufl. 1835); H. v. Gerstenbergk, Palästina (Eisenberg 1850); Hornung, Handb. zur Erläuterung der bibl. Geschichte u. Geogr. (Lpz. 1825. 27); S. Löwisohn, bibl. Geographie (Wien 1821); J. G. Melos, Beschreibung des jüd. Landes (Weim. 1822. 30); A. Rathgeber, Palästina, Land und Volk (Langens. 1853; 4. Aufl. 1861); J. F. Röhr, hist.-geographische Beschr. des jüd. Landes (Zeitz 1816; 8. Aufl. Leipzig 1851); R. J. Schwarz, das heil. Land nach seiner ehemaligen und jetzigen Beschaffenheit (Frankf. a. M. 1852); Karl Ritter, ein Blick auf Palästina u. seine christl. Bevölkerung (Berl. 1852); L. Th. Westhaus, Palästina oder das h. Land zur Zeit Jesu (Soest 1856); F. A. und O. Strauß, die Länder und Stätten der heiligen Schrift, in ausgewählten

---

[15] Aeltere: Goodwin (Moses et Aaron 1618), Spencer (1686. 1727), Vitringa (de synag. vet. libri III. 1696. 1726), Rau (1726).

[16] Ueber die nicht-israelit. Culte: F. C. Movers, die Religion der Phönicier. Bonn 1841. 2 Bde. F. Münter, die Religion der Karthager. Kopenh. 1821. 4. Derselbe, die Religion der Babylonier. Ebend. 1827. Vgl. die Religionsgeschichte (bei der Kirchengeschichte).

[17] Ueber die ältern geographischen Werke und über die Reisen in den Orient vgl. oben Geschichtliches und den Artikel „Palästina" (von Arnold) in Herzogs Realencykl. XI. S. 1 ff.

Bildern (Stuttg. 1861); †J. N. Sepp, Jerusalem u. das heil. Land, oder Pilgerbuch nach Palästina, Syrien u. Aegypten (Schaffh. 1862).

Fast keiner dieser Schriften fehlt es an Versinnlichungsmitteln verschiedener Art (Karten, Grundrisse, Pläne 2c.); in dieser Beziehung auch ausgezeichnet: J. M. Bernatz, Bilder aus dem h. Lande; mit Text von G. H. v. Schubert (Stuttg. 1842), und Bernatz, Album des heil. Landes; 50 ausgew. Orig.-Ansichten bibl. wichtiger Orte nach der Natur gez.; mit Text von G. H. v. Schubert (Stuttg. 1855); A. Eltzner, das bibl. Jerusalem aus der Vogelschau (3. Aufl. Lpz. 1863). — Karten von Syrien und Palästina in den Atlanten von d'Anville und Reichardt, *Berghaus; einzeln von Klöden (1817), Grimm (1836), Rosenmüller (1830), Mayr (1842), *Kiepert, herausg. von Ritter (1842), *Karl Zimmermann, Karte von Syrien und Palästina (15 Karten, Berl. 1850), Rieß, Karte von Palästina (1861), Altmüller, Aegypten, Sinai-Halbinsel u. Palästina (1861). Zum Handgebrauch: C. Ackermann und C. F. Weiland, Bibel-Atlas, nach den neuesten und besten Hülfsmitteln, Weimar 1832. u. (3.) unveränderte Aufl. 1855 (wo S. 1—2 die weitere Literatur). Kiepert, Bibel-Atlas; 3. unv. Aufl. Berl. 1857 mit 8 Karten u. 3 Taf. Abbild. (beigegeben Peter's Uebersichtskarten der Reisen Jesu nach den 4 Evangelisten); neue Bearb. von Lionnet 1859. J. Kitto, Scripture Lands. Lond. 1850 (Atl. mit 24 Karten). B. Hughes, Bible maps or a historical and descript. Atlas of Scripture geography. Lond. 1841. *van de Velde, Map of the Holy Land. 8 Blätter. Gotha 1858.

Topographisches:

J. F. v. Meyer, der Tempel Salomo's, gemessen und geschildert. Berlin 1830.
K. F. Keil, der Tempel Salomo's. Dorpat 1839.
*Ch. W. F. Bähr, der salom. Tempel. Karlsr. 1848.
J. Olshausen, zur Topographie des alten Jerusalem. Hamb. 1833.
E. G. Schulz, Jerusalem. Berl. 1845.
L. Williams, the holy city. Lond. 1845.
W. Krafft, Topographie Jerusalems. Bonn 1846.
T. Tobler, Bethlehem in Palästina. St. Gallen 1849.
E. Terwecoren, Bethléem. Bruxell. 1852.
T. Tobler, Golgatha. St. Gallen 1851.
— Siloahquelle und Oelberg. Ebend. 1852.
— zwei Bücher Topographie von Jerusalem und seinen Umgebungen. 1. Buch: die h. Stadt. Berl. 1853.
— Grundriß von Jerusalem. St. Gallen 1853 f.
R. Willis, history of the church of the holy sepulture. Lond. 1849.
P. J. Fallmerayer, über Golgatha und das h. Grab; in den Abhh. d. hist. Cl. der Baier. Akad. Bd. 6. (1852) S. 641 ff.
K. Ritter, der Jordan und die Beschiffung des todten Meeres. Berl. 1850.
P. J. Fallmerayer, das todte Meer. (Aus den Abhh. d. B. Akad.)
Otto Georgi, die heiligen Stätten der Christenheit, nach der Natur aufgenommen. (N. Ausg.) Triest 1857.
J. Berggren, Josephus der Führer im alten und neuen Jerusalem. Lpz. 1854.
F. Liebetrut, Jerusalem. Berl. 1854.
M. D. de Bruyn, Palaestina ex veteris aevi monumentis ac recentiorum observatt. illustrata. Traj. ad Rh. 1852. fol.
G. Unruh, das alte Jerusalem u. seine Bauwerke. 1861.
C. Tischendorf, Aus dem heiligen Lande. Leipz. 1862.

5. Biblische Naturgeschichte.

a. Allgemeine:

Scheuchzer, Physica sacra (oder Naturwissenschaft der in der heil. Schrift vorkommenden Sachen). Augsb. 1731—35. 5 Bde. Fol. Auszug von Donat, mit Vorrede von Büsching. Lpz. 1777—79.
Th. M. Harris, natural history of the bible. Lond. 1824.

b. Specielle:

S. Bochart, Hierozoicon (s. oben Geschichtliches).
Ol. Celsius, Hierobotanicon s. de plantis script. sacr. Upsal. 1750. 4.

R. Mead, Medica sacra (1749) und dessen Abhandlungen von den merkwürdigsten Krankheiten, deren in der heil. Schrift gedacht wird. Lpz. 1777.

Aehnliche Schriften von Eschenbach, Richter, Grunert (wozu auch die Untersuchungen über die dämonischen Krankheiten gehören).

E. F. K. Rosenmüller, bibl. Naturgeschichte (als 2. Theil des Handbuchs). Das Weitere bei Winer, Handbuch der Lit. I. S. 146 ff., und Arnold (Herzogs Realencykl. XI. 25).

J. B. Friedreich, zur Bibel; naturhistorische, anthropologische und medicinische Fragmente. Nürnb. 1848. 2 Hefte.

6. Staatsverfassung.

Michaelis, mosaisches Recht (s. oben Geschichtliches).
K. D. Hüllmann, Staatsverfassung der Israeliten. Lpz. 1834.
J. L. Saalschütz, das mosaische Recht. 2 Bde. Berlin 1846. 48. 2. Aufl. 1853.

7. Häusliches Leben, Sitte, Luxus u. s. w.

(Vgl. über Aelteres Winer a. a. O. S. 144 ff.)

A. Th. Hartmann, die Hebräerin am Putztische und als Braut. Amst. 1809—10. 3 Bde. — ein Gegenstück zu Böttigers Sabina.

8. Poesie und Musik.

R. Lowth, de sacra poesi Hebraorum. (Ausgg. von Michaelis, Gött. 1768—69. 2 Bde.; und von Rosenmüller, Lpz. 1815.)
*J. G. Herder, vom Geist der hebr. Poesie. Dessau 1782—83. Ausgabe von C. W. Justi. Lpz. 1825.
A. F. Pfeiffer, über die Musik der alten Hebräer. Erl. 1779.
J. L. Saalschütz, Geschichte und Würdigung der Musik bei den Hebräern. Berlin 1829.
P. J. Schneider, bibl.-geschichtl. Darstellung der hebr. Musik. Bonn 1834.
E. Meier, die Form der hebr. Poesie. Tüb. 1853.
—— Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Hebräer. Lpz. 1856.
J. L. Saalschütz, Form und Geist der hebr. Poesie. Königsb. 1853.

§. 46.

Biblische Isagogik (Kanonik).

Vgl. David Schulz, Rec. von Eichhorns und de Wette's Einll., in den theol. Studien und Kritiken, Jahrg. 1829. Heft 3. S. 570—72. — H. Hupfeld, über Begriff und Methode der sogenannten bibl. Einleitung. Marb. 1844. — Rudelbach, über den Begriff der neutestamentl. Theologie und der neutestamentl. Isagogik, in seiner Zeitschrift 1848. 1. — Delitzsch, über Begriff und Methode der sog. biblischen und insbesondere alttestamentlichen Einl., in Thomasius u. Hofmann's Zeitschr. für Protestantismus und Kirche XXVIII. 3. Erl. 1854. S. 133 ff. — Hahn, in Herzogs Realencykl. III. S. 726 ff. (über Einl. in das A. T.). — J. G. Müller, über Einl. in das N. T. (ebend.). — Holtzmann, in den Studien und Kritiken 1860. 2.

Da die Bibel eine allmälig entstandene Sammlung von Schriften aus verschiedenen Zeitaltern ist, von verschiedenen Verfassern, unter verschiedenen Verhältnissen und Bedingungen geschrieben, so ist zu einer richtigen Würdigung derselben erforderlich, sowohl die Entstehung und die Schicksale der ganzen Sammlung, als die der einzelnen Theile derselben näher zu kennen. Dieß ist die Aufgabe der Lehre (Geschichte) vom Kanon oder der biblischen Einleitungswissenschaft (Isagogik im engern Sinne), welche wieder theils in

die Einleitung in's Alte und in die Einleitung in's Neue Testament, theils in die allgemeine und specielle zerfällt. Die allgemeine Einleitung handelt von der Entstehung und den Schicksalen (dem Zustandekommen) des Kanon, von der Geschichte der Handschriften, Ausgaben, Uebersetzungen, Bearbeitungen der h. Schrift 2c. Die specielle hat es dagegen (in theilweiser Verbindung mit der Kritik) mit der Authentie und Integrität der einzelnen Schriften, mit den Personen ihrer Verfasser, mit Zweck, Plan, Form und Stil ihrer Werke, sowie endlich mit Zeit, Ort und Umständen der Abfassung zu thun.

Der Begriff der Einleitung ist ein schwankender, und noch jetzt sind die Ansichten über die Bedeutung und den Umfang der biblischen Einleitungswissenschaft getheilt. Während de Wette leugnet, daß die Einleitung eine eigentliche Wissenschaft sei, und sie als ein bloßes Aggregat gewisser Vorkenntnisse faßt, das „eines wahren wissenschaftlichen Princips und eines nothwendigen Zusammenhanges entbehrt“ [1], haben neuere Gelehrte (Schulz, Credner, Reuß, Hupfeld) auf die nothwendige Sichtung des in der Einleitung zu behandelnden Materials und auf das Bedürfniß einer principiellen Behandlung aufmerksam gemacht. Es muß Jedem einleuchten, daß das Wort [2] „Einleitung“ an sich schon etwas Unbestimmtes an sich trägt, und im Grunde kann alles das, was wir bisher encyklopädisch über die Bibel und über die zu ihrer Erklärung nöthigen Hülfsmittel gesagt haben und noch zu sagen haben, als Einleitung in die Bibel gefaßt werden. Wirklich wurde auch schon hebräische und neutestamentliche Sprache,

---

[1] de Wette, Einl. §. 1. So sagt auch Schleiermacher (Hermen. und Kritik S. 379), die sogenannte Einleitung in's N. T. sei „eine Wissenschaft, die gar keine Grenzen hat, in die man werfen kann und will. Da ist auch von einem Zurückgehn auf Principien gar nicht die Rede. . . . Es fragt sich aber: giebt es keine solchen Principien?“ Vgl. S. 36: „Die Einleitung in's N. T. ist kein eigentlicher organischer Bestandtheil der theol. Wissenschaft, aber praktisch ist sie zweckmäßig, theils für den Anfänger, theils für den Meister, weil es nun leichter ist, alle hieher gehörigen Untersuchungen auf einen Punkt zusammenzubringen.“ — Auch ein Bearbeiter der biblischen Einleitung aus der kathol. Kirche, Scholz, spricht von ihr nur als von einer Zusammenfassung des Mannigfaltigen, auf dessen „bequeme Vertheilung“ es ankomme: Ihm zerfällt die Einleitung in Kritik, Hermeneutik und Archäologie (s. S. 1 u. 2). Vgl. Delitzsch a. a. O.: „Jede Wissenschaft ist ein Organismus: organisch aber nennt man nur dasjenige, was nicht bloß Mittel für einen außerhalb seiner selbst liegenden Zweck ist, sondern ein Ganzes darstellt, welches sich selbst Zweck ist, in welchem alles Einzelne mit seiner Besonderheit in der Idee des Ganzen aufgeht, Alles nur Werkzeug (Organ) ist, welches den Fortgang des Ganzen in seiner Identität mit sich selbst vermittelt. Der sogenannten Einleitung fehlt dieser organische Charakter; sie ist zwar nicht begriff- und zwecklos, aber es fehlt ihr, um Wissenschaft zu sein, der immanente, sich aus sich selbst entfaltende Begriff, die innere teleologische Selbstbeziehung.“

[2] Der Name findet sich zuerst bei Adrianus, einem Schriftsteller wahrscheinlich des 5. Jahrhunderts, in der kleinen hermeneutischen Schrift: *εἰςαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς*. Dann findet er sich bei Cassiodor (im 6. Jahrh.) u. weiterhin im Mittelalter. Der deutsche Name „Einleitung“ wurde auf neutestamentlichem Gebiete zuerst von Michaelis, auf alttestamentlichem von Eichhorn gebraucht, s. Hahn in Herzogs Realencykl. III. S. 727 f.

Archäologie, Hermeneutik u. s. w. in der Einleitung untergebracht. Es haben daher auch Einige vorgezogen, den unbestimmten Namen aufzugeben, und es ist dafür schon der Name Kanonik vorgeschlagen worden[3]. Andere (wie Reuß) haben den Namen vertauscht mit dem einer Geschichte der heiligen Schriften des (Alten und) Neuen Testaments. Allein wenn damit der vage Begriff der Einleitung allerdings heilsam beschränkt wird, so wird auf der andern Seite wieder die bisherige Einleitungswissenschaft selbst auf ein anderes Gebiet ausgedehnt, das über das Einleitende hinausgeht, indem auch die spätern Schicksale der Bibel (Verbreitung der heiligen Schriften, Geschichte ihres Gebrauchs und ihrer Auslegung) mit hineingezogen werden. Daß eine solche allseitige historische Bibelkunde von hohem Interesse sei, kann nicht bestritten werden; aber vom methodologischen Standpunkte aus müssen wir doch fordern, daß Beides aus einander gehalten werde: das, was in die Bibel einleitet (die Geschichte ihrer Entstehung und Sammlung), und das, was mit der schon gesammelten Bibel weiterhin vorgegangen. Ersteres allein ist, obschon seiner Natur nach historisch, gleichwohl eine exegetische Hülfswissenschaft, weil es den Exegeten auf den richtigen Standpunkt stellt, von dem aus er zu operiren hat, während Letzteres der Kirchen- und Literaturgeschichte zuzuweisen ist und einer spätern Periode des theologischen Studiums aufgespart werden kann; denn daß der „Leser der Bibel" (d. h. der Studierende) vor Allem „historisch orientirt werde, um die Bibel im Ganzen und Einzelnen richtig zu verstehen und zu würdigen"[4], das scheint uns keine so geringfügige Sache, daß sich etwa die Wissenschaft ihrer zu schämen hätte. Wohl aber sollen diese einzelnen Vorkenntnisse selbst wieder gesichtet, und was den Organismus der Wissenschaften betrifft, eine jede ihrem Bereiche zugetheilt werden. Wenn nun das Grammatische und Archäologische ausgeschieden und auch der Hermeneutik ihr besonderes Gebiet gesichert wird, so bleibt nur noch das übrig, was wir doch jetzt gewöhnlich mit dem noch üblichen Namen der Einleitungswissenschaft bezeichnen, nämlich die Geschichte des Kanon (in dem bisherigen Umfange) und die Kritik. Beide lassen sich nicht absolut von einander trennen, denn die Geschichte des Kanon soll nicht bloßes Referat, sondern Geschichte mit Urtheil sein, kritische Geschichte; früher wurde ja auch das, was wir jetzt Einleitung nennen, critica sacra oder histoire critique du V. et N. T. (Richard Simon) genannt. Nichtsdestoweniger aber kann die Kritik als solche, d. h. das Ganze der Wissenschaft, von den Grundsätzen, wonach die Kritik im Einzelnen zu üben ist, ebensogut wieder eine besondere Disciplin bilden, als die Hermeneutik eine solche bildet, welche die Theorie der Auslegung umfaßt. Und so bleibt uns also als Einleitung übrig die kritisch-historische Wissenschaft von der

---

[3] Zyro (in den Stud. und Krit. 1837. 3.) faßt die Kanonik nur als einen Theil der Isagogik. Letzterer enthält ihm Alles, was nothwendige Bedingung zum Schriftverständniß ist: 1. Natur und Bedeutung der Bibel, sowie ihre Schicksale (Kanonik); 2. Umfang oder materielle Zuverlässigkeit derselben (Kritik); 3. Sprache und Sache (Hermeneutik). Die Kanonik zerfällt ihm dann wieder in zwei Theile: Kanonik in abstracto, als welche sie die Natur der heiligen Schriften an sich entwickelt, unter den Formen der Authenticität, Axiopistie und Integrität, und Kanonik in concreto, oder was man sonst Einleitung im engern Sinne nennt, die nun wieder in allgemeine und besondere, in alt- und neutestamentliche zerfällt. Vgl. auch Pelt, Encykl. S. 121.

[4] Worte Hupfelds a. a. O. S. 8.

Entstehung der biblischen Bücher und ihrer Sammlung zum Kanon, zum Behufe der Exegese.

Die Eintheilung in alt- und neutestamentliche Einleitung ergiebt sich von selbst. Schwieriger ist das Verhältniß der allgemeinen zur speciellen Einleitung zu bestimmen. Gewöhnlich wird die allgemeine Einleitung (Sammlung des Kanon, Geschichte des Textes, der Uebersetzungen u. s. w.) vorausgeschickt und dann folgt die Einleitung in die einzelnen Bücher. Man kann aber auch (mit Reuß) den umgekehrten Weg einschlagen und mit der Entstehung der einzelnen Bücher, die vor dem Kanon vorhanden waren, beginnen, so daß wir den Kanon genetisch aus seinen ersten Anfängen sich bilden und endlich zu einem Ganzen sich abrunden sehen. Nur müßte dann das Specielle (wie bei Reuß) sehr kurz und zum Resultate hindrängend gehalten und das Weitere der Exegese überlassen werden, die doch immer wieder bei den einzelnen Büchern Einleitendes vorauszuschicken oder kritische Resultate (behufs der Einleitung) zu gewinnen hat. Auch hier eine Wechselwirkung. Die Einleitung stellt den Exegeten auf den Standpunkt, von dem aus er die Bibel anzusehen hat; aber die Fortschritte in der Exegese wirken auch wieder auf die Einleitung zurück und verändern den Standpunkt der Isagogik.

Mit dem Material der Einleitung hat die Encyklopädie nur vorläufig im Allgemeinen bekannt zu machen. Wann der alttestamentliche Kanon sich zu bilden angefangen, hängt mit der Untersuchung über das Alter der Schreibekunst zusammen. (Vgl. die verschiedenen Ansichten über das Alter der Bibel §. 38.) So viel steht fest, daß der Kanon als ein Ganzes erst nach dem Exil dastand. Die traditionelle Ansicht, nach welcher Esra (478 v. Chr.) und Nehemia (2 Makk. 2, 13) die Sammlung veranstaltet haben, und die damit verbundene Sage von der Synagoga magna ist von der neuern Kritik vielfach bezweifelt oder doch modificirt worden[5]. Wahrscheinlich erhielt zuerst der Pentateuch seine abgeschlossene Gestalt, woran die übrigen Bücher in verschiedenen Sammlungen und in verschiedener Zeitfolge sich anschlossen. Die ersten Bestandtheile des neutest. Kanon waren die gelegentlich entstandenen Briefe des Paulus (die frühesten die beiden Briefe an die Thessalonicher). Zu den paulinischen traten allmälig die Briefe der übrigen Apostel (katholische Briefe) hinzu, und wohl noch vor diesen die schriftlichen Aufzeichnungen über das Leben Jesu (Evangelien). Die alte Kirche kannte erst (nach der seit Semler verbreiteten, jedoch nicht ganz sichern[6] Annahme) zwei Sammlungen, das εὐαγγέλιον und den ἀπόστολος. Erstere umfaßt die vier Evangelien, die schon früher von den unächten ausgeschieden und kirchlich anerkannt wurden, letztere die apostoli-

[5] Vgl. den Artikel von Leyrer in Herzogs Realenc. Bd. XV. S. 296 ff. In den kanonischen Büchern selbst kann natürlich noch keine Berufung auf einen schon geschlossenen Kanon vorkommen. Dagegen zeigt Jesus Sirach (spätestens 130 v. Chr.) Kenntniß einer Sammlung (Cap. 45—49), woraus aber nicht geschlossen werden kann, daß der ganze Kanon, wie wir ihn jetzt haben, gemeint sei; dazu müßten wir ein förmliches Verzeichniß haben. Der Erste, der ein solches giebt (von 22 Büchern), ist Josephus (contra Apionem I, 8), welchem wir auch die obige traditionelle Angabe verdanken.

[6] Pelt S. 144. mit Berufung auf Orelli: Selecta patrum capita ad εἰςηγητικὴν sacr. pertin. p. 1. p. 11 sq. not. Vgl. den Art. von Landerer in Herzogs Realenc. VII. S. 270 ff.

schen Briefe und die Geschichte der Apostel. Ueber die Apokalypse, sowie über einige der katholischen Briefe waren die Meinungen noch längere Zeit getheilt, und noch im 4. Jahrhundert wurden unterschieden *ὁμολογούμενα*, *ἀντιλεγόμενα* und *νόθα* (Euseb. h. e. III, 25). Zu der ersten Classe wurden die 4 Evangelien, die Apostelgeschichte und die 14 paulinischen Briefe [7], nebst dem 1. Petri und 1. Johannis gerechnet, zu der zweiten 2. Petri, 2. und 3. Johannis, Brr. Jacobi und Judä, und zu der dritten von Einigen die Apokalypse, die aber Andere wieder zu den anerkannt ächten Schriften zählten. (Vgl. den Kanon des Origenes bei Euseb. VI, 25, den des Eusebius selbst, ebend. III, 25, und den hiervon theilweise abweichenden sogenannten Muratorischen Kanon aus der römischen Kirche, b. Kirchhofer, Quellensammlung S. 1 ff.) Erst allmälig wurde durch Concilienbeschlüsse der neutest. Kanon so festgestellt, wie wir ihn jetzt haben. (Vgl. Canon Laodic. 364. und den dritten Karthag. Kanon 397.) Es mag dieß genügen, um dem Anfänger das ursprüngliche Verhältniß der christl. Kirche zum Kanon zur Anschauung zu bringen und ihm zu zeigen, wie erstere bereits eine hohe Selbstständigkeit gewonnen hatte („sine charta et atramento" Iren.), noch ehe man über die kanonischen Grenzen der Bibelbuchstaben in's Reine gekommen war [8]. Daraus folgt aber keineswegs, daß die Sammlung etwas rein Zufälliges sei; der religiöse Sinn wird in ihr gleichwohl etwas Providentielles erkennen, wenngleich kein Mirakel.

1. Einleitungen in die ganze Bibel [9].

Leonh. Bertholdt, historisch-kritische Einleitung in sämmtl. kanonische u. apokryphische Schriften des A. u. N. T. Erl. 1812—19. 6 Bde.

*W. M. L. de Wette, Lehrbuch der histor.-krit. Einleitung in die Bibel A. u. N. T. Thl. 1: Einleit. in's A. T. Berl. 1817; 7. Aufl. 1852. Thl. 2: Einleit. in's N. T. Ebend. 1826. 30; 6. Aufl. 1860.

K. A. Credner, Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften. 1. Bd. Halle 1832.

† J. M. A. Scholz, Einl. in die heil. Schriften des A. u. N. T. (1. Thl.: allgemeine Einl.) Köln 1845.

D. Haneberg, Versuch einer Geschichte der bibl. Offenbarung als Einleit. in's A. u. N. T. Regensb. 1850.

J. J. Prins, handboek to de kennis van de heil. Schriften des Ouden en Nieuwen Verbonds. Rotterd. 1851—52. 2 deele.

O. R. Hertwig, Tabellen zur Einl. in die kanonischen u. apokryphischen Bücher des A. T. Berlin 1856.

---

[7] Der Brief an die Hebräer mit inbegriffen, obwohl nicht alle Kirchen ihn für paulinisch halten.

[8] Vgl. Schleiermacher §. 104 ff. Göthe a. a. O. S. 140: „Die Bibel an sich selbst, und dieß bedenken wir nicht genug, hat in der ältern Zeit fast gar keine Wirkung gehabt. Die Bücher des A. T. fanden sich kaum gesammelt, so war die Nation, aus der sie entsprungen, völlig zerstreut; nur der Buchstabe war es, um den die Zerstreuten sich sammelten und noch sammeln. Kaum hatte man die Bücher des N. T. vereinigt, als die Christenheit sich in unendliche Meinungen spaltete. Und so finden wir, daß die Menschen nicht sowohl mit dem Werke als an dem Werke sich beschäftigten."

[9] Aeltere Werke von Rivetus (1627), Walther (1636), A. Calov (1643. 73), Brian Walton (1657; Ausg. von Wrangham 1828), Heidegger (1681), Pfeiffer (Ultraj. 1704), van Til (1720. 22), du Pin (1701), Calmet (1720; übersetzt von Mosheim 1738. 47), Moldenhauer (1744), Börner (1753), † Goldhagen (1765—68), Wagner (1795).

Populär-praktisch:

Huber, Einleit. in die sämmtlichen Bücher der h. Schrift. Basel 1803. (3. Auflage 1841.)
A. Schumann, prakt. Einleit. in die Bücher des A. und N. T. Berl. 1847.
* J. Kirchhofer, Leitfaden zur Bibelkunde für Bürgerschulen, Elementarschullehrer-Seminarien 2c. 2. Aufl. Stuttg. 1860.

Apologetisch:

L. Gaussen, die Aechtheit der heiligen Schriften vom Standpunkt der Geschichte und des Glaubens. A. d. Französ. von J. E. Grob. Basel u. Ludwigsb. 1864. 1. Band.

2. Einleitungen in das A. T.

Dittmann, über die Bildung der Sammlung der h. Schrift A. T. (Jahrbb. für deutsche Theolog. 1853. 3). Diestel, über den gegenwärtigen Stand der Einl. ins A. T. (deutsche Zeitschr. für christliche Wissenschaft und christl. Leben, April 1861).

R. Simon, histoire critique du Vieux Testament. Par. 1678. 4. Rotterd. 1685. 4.[10]
* J. G. Eichhorn, Einleitung in's A. T. Leipzig 1780—83. 1787. 1803. 3 Bde.; 1823—24. 5 Bde.
—— Einleitung in die apokryphischen Schriften des A. T. Lpz. 1795.
G. L. Bauer, Entwurf einer krit. Einleit. in die Schriften des A. T. Nürnb. 1794. 1801. 1806.
† J. Jahn, Einleitung in die göttlichen Bücher des A. T. Wien 1793. 1802. 2 Bde.
—— Introductio in libros sacros Vet. Foed. in compend. redacta. Vienn. 1804. 15.
* Bertholdt u. de Wette s. oben unter 1.
W. M. L. de Wette, Beiträge zur Einleit. in das A. T. Halle 1809. 2 Bde.
J. Ch. W. Augusti, Grundriß einer histor.-krit. Einleitung in's A. T. Leipz. 1806. 27.
† F. Ackermann, Introductio in libros Vet. Foed. Vienn. 1825.
Hengstenberg, Beiträge zur Einleit. in's A. T. Berl. 1831—39. 3 Bde.
H. A. Ch. Hävernick, Handbuch der histor.-krit. Einleit. in das A. T. Erl. 1837—49. 3 Bde. (Der 3. Band von K. F. Keil.) 2. Aufl. 1854—56 (von Keil).
K. F. Keil, Lehrbuch der histor.-krit. Einleit. in die kanon. Schriften des A. T. Frankf. a. M. 1853.
* Fr. Bleek, Einleit. in's A. T. Herausg. von J. F. Bleek u. A. Kamphausen mit Vorr. von C. J. Nitzsch. Berl. 1860.
* J. J. Stähelin, specielle Einleitung in die kanonischen Bücher des A. T. Elberfeld 1862.

Volckmar, Handb. der Einleit. in die Apokryphen. 2 Bde. Tüb. 1862. 63.

3. Einleitungen in das N. T.

O. R. Hertwig, Tabellen zur Einl. in's N. T. Berl. 1849. 2. Aufl. 1855.

R. Simon, histoire critique du texte du N. T., où l'on établit la vérité des actes, sur lesquels la religion chrétienne est fondée. Rotterd. 1689. 4.[11]

---

[10] Lateinisch: Natalis Alb. de Versé, hist. critica V. T. auctore R. P. Ricardo Simonio. Amst. 1681. 85. Franeq. 1698. 4. Womit zu vergleichen (le Clerc): Sentimens des quelques Theologiens de Hollande sur l'histoire critique etc. Amst. 1685. Deutsch von Corrodi. Zürich 1779. 2 Bde. — Andere ältere Werke von J. A. Fabricius (1610), J. H. Hottinger (1649. 96), J. Leusden (1663. 1739), J. G. Carpzov (Introductio 1714. 31. 41. Critica sacra 1728. 48), J. S. Semler (Apparatus 1773), H. E. Güte (1787), J. D. Michaelis (1787).

[11] Womit zu verbinden: Histoire critique des versions du N. T., où l'on fait connaître quel a été l'usage de la lecture des livres sacrés dans les principales églises du monde, Rott. 1690. 4. und Nouvelles observations sur le texte et les versions du N. T. Par. 1695. 4. (Alles übersetzt von Matth. A. Cramer, mit Vorr. und Anmm. von Semler. Halle 1776—80.) — Andere ältere Werke von J. Leusden (1684. 1739), J. G. Pritius (1704; herausg. von Hofmann 1737. 64), E. Harwood (aus d. Engl. von Schulz, Halle 1770—73), J. Dav. Michaelis

H. K. A. Hänlein, Handbuch der Einleitung in die Schriften des N. T. Erl. 1794—1800. 2. Aufl. 1801—09. 3 Bde.
—— Lehrbuch der Einleitung. Ebend. 1802.
J. E. Chr. Schmidt, historisch-kritische Einleitung in's N. T. Gießen 1804. 2 Bde.
J. G. Eichhorn, Einleit. in's N. T. Lpz. Bd. 1. 1804. 2. Aufl. 1820. Bd. 2—3. 1810—14. Bd. 4—5. 1827.
*† J. L. Hug, Einleit. in die Schriften des N. T. Tüb. u. Stuttg. 1800. 21. 26. 47. 2 Bde.
* Berthold und de Wette s. oben unter 1.
H. E. F. Guericke, Beiträge zur hist.-krit. Einleitung in's N. T. besonders mit polem. Rücksicht auf das Lehrbuch des Herrn de Wette. Halle 1828. Fortges. Beiträge 1831.
* H. A. Schott, isagoge hist.-crit. in libros N. F. sacros. Jen. 1830.
† A. B. Feilmoser, Einleitung in die Bücher des N. T. Innsbr. 1810. 30.
M. Schneckenburger, Beiträge zur Einl. in's N. T. Stuttg. 1832.
H. Olshausen, Nachweis der Aechtheit sämmtlicher Schriften des N. T. Hamburg 1832.
K. A. Credner, Einleitung in das N. T. Halle 1836.
—— Geschichte des neutestamentlichen Kanon, herausgeg. von G. Volkmar. Berlin 1860.
C. G. Neudecker, Lehrb. der histor.-krit. Einleitung in das N. T. Lpz. 1840.
* E. Reuß, die Geschichte der heiligen Schriften des N. T. Halle 1842; 2. Aufl. Braunschw. 1853. 2 Bde. 3. Aufl. 1860.
† A. Maier, Einl. in die Schriften des N. T. Freib. im Br. 1852.
† F. X. Reithmayr, Einleitung in die kanonischen Bücher des N. T. Regensburg 1852.
H. E. F. Guericke, Gesammtgeschichte des N. T. oder neutestamentl. Isagogik. Leipzig 1854.
F. Bleek, Einl. in das N. T. Berlin 1862.

Ueber die Evangelien insbesondere: J. K. L. Gieseler, über Entstehung und früheste Schicksale der christlichen Evangelien. Leipz. 1818. Ueber die seither entstandene kritische Evangelienliteratur vgl. die Handbb. der Einleitung. Aus neuester Zeit:

F. Delitzsch, neue Untersuchungen über Entstehung und Anlage der kanonischen Evangg. (1. Thl.: das Matthäus-Evang.) Lpz. 1853.
K. R. Köstlin, über die Composition der synoptischen Evv. Stuttg. 1853.
Hilgenfeld, die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtl. Bedeutung. Leipzig 1854.
Ch. H. Weiße, die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium. Lpz. 1856.
* H. J. Holtzmann, die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter. Leipz. 1863.
Gustave de Eichthal, les évangiles. Première partie: examen critique et comparatif des trois premiers évangiles. Paris 1863.

(Vgl. die Literatur zu den einzelnen Evv. in der Exegese.)

§. 47.

Biblische Kritik.

J. S. Semler, Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon. Halle 1771—75. 4 Bde. Joh. Heringa, über den rechten Gebrauch und Mißbrauch der bibl. Kritik; aus dem Holl. von Beckhaus. Offenb. 1804. F. Hitzig, Begriff der Kritik, am A. T. praktisch erörtert. Heidelb. 1831. M. Drechsler, die Unwissenschaftlichkeit im Gebiete der Kritik, belegt aus den Schriften neuerer Kritiker. Lpz. 1837. * G. A. Hauff, Offenbarungsglaube und Kritik der biblischen Geschichtsbücher, am Beispiele des Buches Josua in ihrer nothwendigen Einheit dargethan.

(Einl. in die göttl. Schriften des N. B. Gött. 1750. 4. Aufl. 1787—88. 2 Bde. 4.), Herb. Marsh (Anmm. und Zusätze zu Michaelis Einl. Cambr. 1793; übers. von E. F. K. Rosenmüller. Gött. 1. Thl 1795. 2. Thl. 1803. 4).

Stuttg. 1843. *G. L. Hahn, über den gegenwärtigen Stand der neutestamentlichen Kritik. Breslau 1848. Ebrard, Artikel „Kritik" in Herzogs Realenc. Rothe, „zur Dogmatik" a. a. O. A. Hilgenfeld, der Kanon und die Kritik des N. T. in ihrer geschichtlichen Ausbildung und Gestaltung. Halle 1863.

Auf dem in der Isagogik näher kennen zu lernenden historischen Boden bewegt sich die Thätigkeit der biblischen Kritik, deren Aufgabe dahin geht, sowohl aus den vorliegenden historischen Denkmälern, als aus den in den zu behandelnden Schriften selbst liegenden innern Merkmalen einestheils die Aechtheit (Authentie) einer ganzen Schrift, anderntheils die Unverdorbenheit (Integrität) der einzelnen Schriftstellen oder des Textes nach wissenschaftlichen Principien zu beurtheilen und da, wo die ächte Lesart verloren gegangen oder verdrängt worden, dieselbe wiederherzustellen.

Vor dem Worte „biblische Kritik"[1] kann ein frommes Gemüth erschrecken, als gelte es die Bibel zu kritisiren und zu meistern. An solchen Kritikern hat es allerdings nie gefehlt. Aber es handelt sich hier nicht von der Kritik weder des historischen noch des dogmatischen[2] Inhalts, sondern rein von der Aechtheit des vor uns liegenden Textes im Ganzen und im Einzelnen. Aber auch diese Untersuchung scheint auf den ersten Augenblick gegen die Ehrfurcht zu verstoßen, die wir der Bibel schuldig sind, obschon, genauer besehen, gerade diese Ehrfurcht zu einer gewissenhaften Untersuchung auffordert[3]. Daß Gott von Anfang an über der Bibel gewacht habe, ist in dieser Allgemeinheit gefaßt, eine Voraussetzung des frommen Bewußtseins, die auch vor der Wissenschaft wohl bestehen mag und durch sie sogar ihre Rechtfertigung findet. Aber vorauszubestimmen, wie Gott habe wachen, was er Alles habe verhüten müssen, damit die Bibel nicht ein Buch wie andere Bücher, sondern gerade so eins sei, wie wir es durch falsche Gewöhnung zu betrachten gewohnt sind, ist ebenso anmaßlich vom supranaturalistischen Standpunkte aus, als die rationalistische Kritik von dem

[1] „Das Wort (Kritik), wie es technischer Ausdruck geworden ist, ist sehr schwer als wirkliche Einheit zu fassen" Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik (von Anfang). Vgl. dessen Abhandlung über Begriff und Eintheilung der philologischen Kritik, in den akadem. Reden und Abhandlungen (sämmtl. Werke zur Phil. 3. Bd. S. 38). Vgl. damit Rothe (zur Dogmatik) S. 310: „Wahrlich, es giebt nicht bloß eine aus der Skepsis kommende biblische Kritik, sondern auch eine der Plerophorie des Glaubens entstammende, und diese ist der christlichen Frömmigkeit, wenigstens als evangelischer, eingeboren. So bequem hat Gott uns das Geschäft freilich nicht gemacht und nicht machen wollen. Er giebt uns Menschen nun einmal nichts fertig; alle seine Gaben theilt er uns so zu, daß wir noch vollauf daran zu thun haben; dafür sind wir eben Menschen. So ist es denn auch mit der heil. Schrift; und wenn wir uns nun der von Gott uns aufgegebenen Arbeit an ihr unterziehen und sie der historischen Kritik unterwerfen, so heißt dieß nicht, daß wir uns über sie stellen und sie meistern, sondern daß wir uns aufrichtig bemühen, sie richtig verstehen zu lernen."

[2] Wie weit auch eine solche „historische und doctrinale" oder recensirende (Pelt: abschätzende) Kritik zulässig sei in Beziehung auf den Kanon, s. unten in der historischen Theologie (Bibelgeschichte und biblische Dogmatik).

[3] Vgl. hierüber besonders Hauff a. a. O. S. 19 ff.

ihrigen es ist. Es hat nun einmal Gott gefallen — das ist eine historische Thatsache, in die wir uns in aller Demuth zu fügen haben —, die Bibel denselben menschlichen Proceß durchlaufen zu lassen, den die übrigen schriftlichen Denkmäler durchlaufen haben und durchlaufen. Davon muß sich Jeder überzeugen, der einen unbefangenen Blick auf die Geschichte und die Schicksale des Kanon geworfen hat[4].

Daß mit der Kritik (besonders in neuerer Zeit) viel Mißbrauch, ja Muthwillen getrieben worden ist, ist allerdings wahr[5], und nicht leicht hat sich ein Buch so mißhandeln lassen müssen, wie die Bibel; allein der hyperkritischen Willkür darf man auf keinen Fall die unkritische entgegensetzen, sondern ein streng wissenschaftliches, von keinen dogmatischen Vorurtheilen der einen oder der andern Art beherrschtes Verfahren[6]. Mag es auch sein,

---

[4] Vgl. hierüber Herders ersten Brief: „Verbannen Sie jeden letzten Sauerteig der Meinung, als sei dieß Buch in seiner äußern Gestalt und in seinen Materialien kein Buch wie andere Bücher, in ihm könne es z. E. keine verschiedenen Lesarten geben, weil es ein göttliches Buch sei. Es giebt in ihm verschiedene Lesarten (und eine Lesart kann doch nur die rechte sein), dieß ist Thatsache, keine Meinung." ... „Ob ein Mensch, der die Bibel abschreibt, jetzt auf einmal ein fehlerfreier Gott werde?" ... „Kein Pergament bekommt eine festere Natur, weil es die Bibel trägt, und keine Dinte wird deßhalb unverlöschbar." — Desgleichen Eichhorn (Einleitung in's A. T. 2. Aufl. S. 57 f.): „Wer dem biblischen Literator verargt oder gar mit frommer Bangigkeit darüber seufzt, wenn dieser kritisch genau und richterlich streng ein Werk des alten (oder neuen) Testaments nach dem andern in dieser Absicht untersucht, der muß entweder mit dem Alterthum und der Profanliteraur und dem dort üblichen Verfahren gänzlich unbekannt oder an Seelenkräften so äußerst schwach sein, daß er die großen Folgen einer unterlassenen Prüfung dieser Art und das unüberwindliche Heer von Zweifeln nicht übersieht, das sich nur durch die vorgeschlagene (nämlich kritische) Behandlungsart aus seinen Verschanzugen treiben läßt." — Bentley (an Fr. Hare): „Verlassen Sie sich darauf, keine Wahrheit, keine Thatsache, die aufrichtig dargelegt wird, kann je die wahre Religion untergraben; sonst müßten entweder a posteriori alle alten Bücher, so gut als die heiligen, als ungewiß und precär zur Seite gelegt werden — aber was wird in diesem Fall aus den Schriften des Cicero, Plutarch u. A. werden? — oder man muß a priori sagen, alle Abschreiber heiliger Bücher müssen ein Privilegium gehabt haben gegen das gemeinsame Schicksal und müssen exempt gewesen sein von allen Fehlern irgendwelcher Art. Aber was braucht es diese fortwährenden Wunder? Sollen alle diese tausend Abschreiber infallibel gewesen sein und ihre Feder von selbst recht geschrieben haben, wenn die Schreiber einmal schläfrig wurden? Das ginge über alle Wunder des A. und N. T. Und zu welchem Zwecke? Um einigen wenigen hartnäckigen Köpfen Befriedigung zu geben. Und dennoch würde alles das auf solche Geister keine Wirkung thun. Glauben sie Christo und den Aposteln nicht, so würden sie auch nicht glauben, wenn ihre eigenen Entwürfe ausgeführt würden." Vgl. Göthe a. a. O. S. 171; de Wette's Theodor 2. S. 184 und dessen Rec. von Vatke u. s. w. in den Studien und Kritiken 1837. 4. S. 948 ff.

[5] Die Klagen über diesen „Knabenmuthwillen" sind aber auch übertrieben worden. So von Drechsler, der freilich von dem Grundsatz ausgeht, „daß durch jeden Angriff auf die Aechtheit einer biblischen Schrift auch — der Glaube an die Erlösung durch Christum angegriffen sei." S. 12 a. a. O. Vgl. Hauff S. 255.

[6] „Vor der eigenen subjectiven Willkür ist Jeder gehörig gesichert, wenn er mit redlicher Wahrheitsliebe an die Forschung geht; vor fremder Willkür aber durch die Freiheit, fremde Behauptungen und Beweisführungen zu prüfen." Hauff S. 45. „Unsere Zeit hat gerade die besondere Aufgabe, dieses Gebiet der Theologie (die Kritik) in ein neues helleres Licht zu setzen, hat eine neue Grundanschauung, einen neuen Boden für diese Wissenschaft zu gewinnen, nachdem der alte sich als morsch und unhaltbar erwiesen hat." Hahn S. 7. „Ich bin überzeugt, daß wir, um den christlichen Glauben zu erneuern, nicht weniger, sondern mehr For-

daß die Aechtheit mancher Schrift oder auch mancher einzelnen Stelle bezweifelt worden ist, weil sie der Subjectivität des Kritikers unbequem war, so zeigt doch die Geschichte der Kritik, wie die ächten Kritiker mit aller Leidenschaftslosigkeit auch das in den Kreis ihrer Untersuchungen gezogen und ihm die gewissenhafteste Aufmerksamkeit gewidmet haben, was mit dem Glauben in keiner nähern Berührung steht, und wie es doch im Ganzen und Großen ganz andere als vorgefaßte dogmatische Gründe waren, die das Urtheil bestimmten. Was für einen Gewinn kann ein dogmatisches System davon haben, wenn die Geschichte der Ehebrecherin (Joh. 8.) ausgeschieden oder einem andern Evangelisten zugetheilt, wenn eine Doxologie (Römer 16) versetzt, oder auch selbst, wenn die Aechtheit vom 2. Brief Petri aufgegeben wird? Nicht eine einzige biblische Wahrheit verliert dadurch ihre Stütze. — Man hat die Kritik auch oft kleinlich genannt, und es kann dem Laien oder dem Anfänger allerdings auffallen, wenn über die Versetzung eines Wortes, über eine Partikel, die auf den Sinn zunächst gar keinen Einfluß zu haben scheint, weitläufige Untersuchungen geführt werden; aber gerade diese Pietät gegen den Schrifttext, wie sie schon der fromme Bengel „zur Ehre Jesu Christi" übte, ist schon bei aller anscheinenden Trockenheit die schönste Blüthe des wissenschaftlichen Ernstes und der beste Zügel gegen alle Zuchtlosigkeit auf diesem Gebiete; wogegen die unkritische Rohheit, die z. B. auch erwiesen unächte Stellen wie 1 Joh. 5, 7 beibehält, nur um eine Beweisstelle mehr zu haben, der Frömmigkeit einen schlechten Dienst leistet. Das ist eben die Würde der Wissenschaft, daß sie frei von allen Nebenrücksichten auf der Bahn fortschreitet, welche der unbestechliche Wahrheitssinn ihr vorzeichnet.

§. 48.

Von dem Urtheile über die Authentie einer Schrift ist das über die Kanonicität derselben nur theilweise abhängig. Von der Integrität aber der einzelnen Stellen, mithin von der Reinheit des Textes, hängt die kanonische Würde der Bibel allerdings ab.

Unächt (spurius, νόθος) heißt freilich im schlimmsten Sinne des Wortes eine Schrift, die absichtlich einem Verfasser untergeschoben worden ist, und in diesem Sinne kannte die alte Kirche mehrere unächte Schriften, welche sich unter dem Namen eines Petrus, Jacobus, Thomas u. s. w. in den Kanon einzudrängen suchten, nachher aber als Apokryphen ausgeschlossen wurden[1]. Hier fiel mit der abgesprochenen Authentie auch ihre

---

schung bedürfen." Bunsen, Hippolytus I. 88. „Die Kritik nach ihrer Lichtseite ist das Element der Selbstverjüngung der Kirche überhaupt, der Ruhm der evangelischen Kirche und Theologie; die Kritik nach ihrer Schattenseite hat in der Vollendung ihrer Mißgestalt eines der schmachvollsten Blätter in der Geschichte der protestantischen Kirche vollgeschrieben." J. P. Lange, das apostolische Zeitalter I. S. 9. Vgl. auch dessen Periodisirung der kritischen Operationen in der evangelischen Kirche S. 10.

[1] Die neutestamentlichen Apokryphen (Pseudepigraphen) sind herausgegeben von: J. A. Schmid, Pseudo-Nov. Test. Helmst. 1699. 4. J. A. Fabricius, codex apocryphus N. T.; ed. sec. emend. et tertio tomo aucta. Hamb. 1719. 3 voll. C. Ch. L. Schmid, corpus veterum apocryphorum extra biblia. P. I. Had. 1805. J. C. Thilo, cod. apocr. N. T. e libris editis et manuscriptis. Tom. I. Lips. 1832 (un=

Kanonicität. Allein die Frage über die Authentie[2] eines Buches kann auch über dessen Kanonicität hinausgehen. Es kann bei aller Würdigkeit einer Schrift, in der Sammlung heiliger, selbst gottbegeisterter Bücher zu stehen, dennoch die Frage aufgeworfen werden, ob diese Schrift wirklich ein Werk des Verfassers sei, dem die Ueberlieferung sie zuschreibt oder dessen Namen sie in der (später gemachten) Ueberschrift an der Stirn trägt. Es zeugt nur von der größten Befangenheit und Unwissenheit, zu glauben, daß, wenn ich vom kritischen Standpunkte aus einem angeblichen Verfasser das Buch abspreche, das von ihm der Sage nach herrühren soll, ich dadurch eine feindselige Stimmung gegen das Buch selbst an den Tag lege. In der Profanliteratur fällt Einem so etwas von Weitem nicht ein. Oder hat F. A. Wolf die Ilias gering geachtet, weil er sie nicht für das Werk des einen Homer hielt? Ebensowenig schwindet meine Verehrung des Briefes an die Hebräer, wenn ich mich aus Gründen überzeugt habe, daß derselbe nicht von Paulus herrührt. Gesetzt nun, es gelänge ferner der Beweis, daß der zweite Brief Petri nicht von Petrus, die sämmtlichen Pastoralbriefe nicht von Paulus, der Brief Jacobi weder vom Apostel Jacobus noch vom Bruder des Herrn, sondern von einem Dritten, und der Brief an die Epheser eine, vielleicht von einem apostolischen Schüler herrührende, bloße Erweiterung des Briefes an die Colosser sei[3], so wäre mit alle dem gegen die Kanonicität dieser Schriften, gegen die christlich-religiöse Bedeutsamkeit und kirchliche Brauchbarkeit (gegen ihren „normalen Charakter", Schleiermacher), ja sogar gegen ihren inspirirten Inhalt (auch nach den strengsten theopneustischen Begriffen) noch nichts gesagt. Bläst denn der Geist Gottes nicht, wo er will? Und wo steht geschrieben, daß er an die Namen Paulus, Petrus gebunden gewesen? Daher sagt Luther, aus einer großartigen Inspirationstheorie heraus, sehr treffend[4]: „Was Christus nicht lehret, ist nicht apostolisch, wenn's gleich Petrus und Paulus lehret; wiederum, was Christus lehret, das ist apostolisch, wenn's gleich Judas

---

vollendet geblieben). Const. Tischendorf, evangelia apocrypha. Lips. 1853. Ejusd. acta apostolorum apocrypha. Ibid. 1851. K. W. Borberg, Bibliothek der neutestamentl. Apokryphen des N. T. Hamb. 1799. C. I. Nitzsch, de apocryph. evv. in explicandis canonicis usu et abusu. Viteb. 1804. 4. J. J. Arens, de evangg. apocryph. in canonicis usu historico, critico, exegetico. Gotting. 1836. 4. C. Tischendorf, de evangg. apocryph. origine et usu. Hag. Com. 1851. (Preisschrift.)

[2] Dieser Ausdruck ist unverfänglicher als der Ausdruck „Aechtheit"; er bezieht sich lediglich auf den persönlich-menschlichen Ursprung eines Buches, nicht auf seine Befähigung, im Kanon zu stehen. So sagt Rebepenning in seiner Recension von Hengstenbergs Schrift über die Authentie von Daniel und die Integrität des Sacharia, in den theologischen Studien und Kritiken 1833. 3. S. 837: „Zunächst möchten wir den Gebrauch des Wortes Aechtheit bei der Untersuchung über Bücher, welche in den Kanon gehören, zu Gunsten des entsprechenden Ausdrucks Authentie in Anspruch nehmen. Die Vorstellungen, welche wir mit Unächtheit verbinden und die denen von Falschheit am nächsten kommen, sind doch auf ein Buch, dessen rechtmäßige Stelle im Kanon man zu bestreiten keineswegs berechtigt ist, nicht wohl anwendbar. Wir machen das biblische Buch nicht unbiblisch und nicht unächt, wir zeihen es nicht der Falschheit, wenn wir dessen Abfassung nicht auf den Namen, den die Ueberschrift nennt oder der selbst im Texte erscheint, zurückführen."

[3] S. hierüber de Wette's Einleitung in's N. T. an den verschiedenen Stellen. — Daß übrigens mit diesen hypothetisch hier vorgetragenen Beispielen noch kein eigenes Urtheil über die betreffenden Bücher gefällt sei, ist wohl unnöthig zu erwähnen.

[4] In der Vorrede zur ersten Ausgabe seiner Uebersetzung des N. T. 1522.

Annas, Pilatus und Herodes thät." Eins freilich ist bei den oben angeführten Beispielen bedenklich, insofern die Verfasser selbst sich als die Propheten oder Apostel, unter deren Namen sie schreiben, dargeben[5]. Da ist man denn sehr bald geneigt, an absichtlichen Betrug zu denken. Indessen dürfen wir auch in diesem schlimmsten Falle nicht vergessen, daß das sich Hineindenken in die Lage eines Andern und das Schreiben aus seinem Geiste heraus einen ganz arglosen Grund haben konnte[6], und wir dürfen nicht unsere modernen Begriffe von Wahrhaftigkeit an die alte Zeit hinanbringen, die wohl schwerlich daran dachte, daß man Werke des religiösen Impulses mit diplomatischen Augen ansehen und eine unschuldige Fiction gleich zum Betruge stempeln werde[7]. Nichtsdestoweniger geben wir zu, daß hier die größte Vorsicht anzuwenden ist und daß die Kritik die Gründe für die Aechtheit der angefochtenen Schriften immer wieder auf's Neue mit aller Gewissenhaftigkeit zu prüfen hat, ehe sie ihr Urtheil abschließt. Weit tiefer aber, als durch die Annahme argloser Nachbildung apostolischer Productionen müßte das Ansehen der Bibel erschüttert werden, wenn es der neuesten kritischen Schule gelingen sollte, ihre Tendenzhypothese durchzuführen, die auf die Redlichkeit der biblischen Schriftsteller allerdings ein höchst zweideutiges Licht wirft und ihnen Künste unterschiebt, die mit dem Charakter aufrichtiger Christusjünger kaum bestehen können. Aber zum Glück stehen doch die Resultate dieser Kritik noch nicht so fest, als die Urheber der Hypothese sich überreden. Vgl. dagegen Hahn a. a. O. Hier hat gerade die Wissenschaft ein würdiges Feld, durch offenen Austausch der Gründe und Gegengründe die Fragen ihrer endlichen Entscheidung näher zu bringen. Nur erschrecke man nicht zum Voraus vor dem Gedanken an die Nothwendigkeit, das eine oder das andere Buch aufgeben zu müssen, als ob daran die Seligkeit hinge[8]. — Dasselbe gilt auch vom A. T. Gesetzt, daß einzelne Psal-

---

[5] Auch Schleiermacher macht auf diesen Unterschied aufmerksam, z. B. zwischen dem 2. Brief Petri und dem Evangelium Matthäi. S. dessen Hermeneutik und Kritik S. 166. Uebrigens sollte die Stellung, welche solche angefochtene Bücher im Kanon einnehmen — Daniel nicht unter den Propheten und 2. Petr. unter den Antilegomenen —, uns zeigen, daß auch in Beziehung auf Kanonicität schon im Alterthum ein Unterschied gemacht wird. — Vgl. Köstlin, über die pseudonyme Literatur der alten Kirche (theol. Jahrbb. 1851. S. 155 ff.).

[6] Selbst Hengstenberg giebt dieß zu, bezüglich auf den Prediger Salomo. Etwas Aehnliches zeigt sich uns bei dem Briefwechsel zwischen Christus und Abgarus und andern Erzeugnissen der ersten christlichen Zeit. Wir, bei denen Alles Absicht und Reflexion ist, können uns fast gar nicht mehr auf den Standpunkt der harmlosen Dichtung versetzen. Und doch hat auch die neuere Zeit Analogien aufzuweisen, z. B. Pfenningers jüdische Briefe. Auch Lavater hatte einmal Lust, einen dritten Brief an Timotheus zu schreiben. Wie frei und arglos die alte Zeit hierin dachte, zeigt die ruhige Objectivität, mit der z. B. ein Hieronymus (de script. eccles.) meldet, daß Einige den 2. Brief Petri einem andern Vf. zuschreiben, ohne den geringsten Tadel darüber auszusprechen. Der sonst gegen jede Ketzerei so empfindliche Mann muß also weder einen Frevel darin erkannt haben, einen Brief unter dem Namen des Petrus zu schreiben, noch eine Gottlosigkeit, ihn nicht für petrinisch zu halten.

[7] Auch hierüber sagt Hauff S. 266 f. (zunächst freilich in Beziehung auf die biblische Geschichtschreibung) Treffliches.

[8] Sehr richtig und weit verständiger als manche Fromme der jetzigen Zeit, urtheilte schon Richard Baxter († 1691), ein sehr frommer Presbyterianer, in seiner Schrift de casibus conscientiae T. III. p. 174 (bei Wetstein Prol. in N. T. p. 163): Non est ad salutem necessarium, ut quis credat singulos libros aut versus Scripturae esse canonicos aut scriptos per spiritum Dei. Si libet aliquis periret

men, auch solche, welche die Ueberschrift לְדָוִד tragen, nicht von dem königlichen Sänger selbst, sondern nur ad modum Davidis gedichtet sind, sollte darum ihre religiöse Bedeutsamkeit verloren gehen? Wir werden sie ebensowenig aus dem Kanon stoßen, als wir ein schönes Lied von einem unbekannten Dichter des 17. Jahrhunderts, von dem wir erfahren, daß es fälschlich dem Paul Gerhard zugeschrieben, darum aus dem Gesangbuch werfen werden. Findet die Schilderung des Knechtes Gottes (Jes. 53.) weniger ihre Anwendung auf Christus, wenn der 2. Theil (Cap. 40—66.) wirklich von einem andern Verfasser als von Jesaias herrühren sollte?[9] Ist die Schöpfungsgeschichte (Gen. 1.) weniger der unübertreffliche Typus religiöser Weltbetrachtung, wenn die Elohim- und Jehova-Urkunde jede einen andern Verfasser hat als Moses? Verliert das Gesetz seine welthistorische, pädagogische Bedeutung, wenn nicht alle Geschichten und Gesetze des Pentateuchs von dem Griffel Mosis niedergeschrieben sind?[10] Und wenn es auch ansprechend sein mag, sich in dem Verfasser des Koheleth den Salomo zu denken, der aus eigener Erfahrung redet, so darf doch diese homiletisch-praktische Brauchbarkeit unser Urtheil nicht bestimmen; die Klagen über die Eitelkeit der Dinge bleiben dieselben, ob sie über Salomo's oder eines Andern Lippen geflossen sind. Und wem wäre der Eindruck des Buches Hiob dadurch getrübt worden, daß er den Verfasser nicht kannte? Also auch da, wo die Authentie eines Buches in Anspruch genommen wird, kann dessen Kanonicität doch aufrecht erhalten werden, sobald sich in dem Buche nichts findet, was mit dem normativen Charakter der Theokratie (im A. T.) oder des Evangeliums (im N. T.) in Widerspruch steht[11]. Aber soll sich

---

aut in dubium vocaretur, v. g. epistola Judae, non inde sequeretur, una cum ipso omnem veram fidem spemque salutis perituram. Vgl. auch Episcopii institut. IV, 1. „Es muß einmal an den Tag kommen," sagt J. L. Rückert (Theologie I. Thl. Lpz. 1851. Vorr. S. IV.), „daß man alle Ergebnisse der Kritik anerkennen und ein vollkommen unabhängiges Denken ausüben und doch ein Christ sein kann; es muß an den Tag kommen, daß christliches Glauben und Wollen nicht vom Urtheil über dieses oder jenes Buch . . . abhängig ist." Selbst vom streng confessionellen (?) Standpunkte des Lutherthums aus hat Kahnis (in seiner Dogmatik) eine freie Stellung zum Kanon beansprucht; vgl. dessen: Zeugniß von den Grundwahrheiten des Protestantismus gegen Dr. Hengstenberg. Lpz. 1862.

[9] Sehr schön sagt hierüber Umbreit (prakt. Commentar zum Jesaia S. 308): „Aus den freudig bewegten Reden, die in wohlgeordneter Reihe dem Buche des Jesaia beigeschlossen sind, bricht der morgenröthliche Schein der Gnade und Erlösung hervor. Wir vernehmen die Stimme eines der größten Propheten am Ende des babylonischen Exils. Wenn auch sein Name nicht Jesaia ist, so leuchtet doch die hohe Bedeutung desselben aus jedem Worte, das er verkündet. . . . Wohl dürfen wir ihn (diesen Anonymus) den Evangelisten des alten Bundes nennen; denn so wie er hat keiner der Propheten die frohe Botschaft von dem Aufgang aus der Höhe kundgethan." Aehnlich in Beziehung auf Daniel die trefflichen Erörterungen Bunsens, die er seinem Hippolytus in den Mund legt II. S. 296 ff.

[10] Wie weit das sich Berufen auf das Zeugniß Christi und der Apostel hier Grund habe, darüber s. Hauff a. a. O. S. 257. Stähelins Vorrede zu seinen krit. Untersuchungen über den Pentateuch. Rothe, zur Dogmatik S. 173 ff.

[11] Man hat die Bibel unter den Händen der Kritiker einem Rocke verglichen, der am Ende so jämmerlich beschnitten wird, daß er kaum die Blößen decke. Wir sagen aber, der Rock bleibt ganz, und es giebt und nimmt seiner Wärme nichts, wenn mir nachgewiesen wird, daß das Tuch von einem andern Weber ist, als ich bisher glaubte. — Auf keinen Fall sind wir berechtigt, die nirgends begründete petitio principii aufzustellen, Gott habe müssen von vorn herein den Kanon, über den wir uns a priori ein System bilden, vor allen Wechselfällen sicher stellen, so

die Kritik auch auf die Kanonicität erstrecken? und inwieweit? Daß dieß in der alten Kirche geschehen, ist Thatsache, und eben dieser Kritik verdanken wir die Ausscheidung des Apokryphischen. Ob diese Ausscheidung eine absolute gewesen, oder ob nicht noch immer die Grenze zwischen dem Kanonischen und Apokryphischen eine schwebende sei [12], ist eine andere Frage. Schon die Aufstellung einer eigenen Classe von ἀντιλεγόμενα und die Unterscheidung von proto= und deuterokanonischen Schriften weist darauf hin. Die Reformation hat das Recht der ältern Kirche wieder für sich in Anspruch genommen [13], und auch die neueste Zeit hat es als solches erkannt und geübt [14]. Wir geben zwar gern zu, daß sich schwerlich das Gemeinge=

---

wenig als wir diese unverständige Zumuthung in Beziehung auf Integrität des Textes zu stellen wagen würden, weil da der Augenschein zu sehr dagegen ist. Sehr fromme und gewissenhafte Theologen, die sich durch eine solche petitio principii den Sinn nicht haben einnehmen lassen, haben sich dabei einfach beruhigt, daß, was Gott in seiner Weisheit zugelassen, wir nicht der Geschichte zum Trotz dürfen anders haben wollen, als er es gewollt hat. Hinter dieser papiernen Gläubigkeit, nach welcher das Christenthum zusammenfällt, wenn einige Blätter in der Bibel fehlen, steckt bei aller Gläubigkeit, auf die sie sich steift, ein feinerer Unglaube, der eben für Alles Brief und Siegel haben möchte, weil er dem Geiste der Wahrheit, der jeden ihm Vertrauenden in die ganze Wahrheit führt, nicht aufrichtig zu trauen und den Thatsachen offen ins Gesicht zu schauen vermag.

[12] Vgl. Schleiermacher §. 106—108. Ueber den Begriff der Kanonicität s. Holtzmann a. a. O. Er nennt S. 100 ff. die „Kanonicität auf dem Gebiete der Literatur ein Analogon zur Aristokratie im Bereiche des bürgerlichen Lebens." Noch näher liegt das Analogon der „Klassicität" auf dem Gebiete der Profanlitteratur.

[13] Vgl. Luthers Urtheile über den Brief Jacobi und die Apokalypse a. a. O., womit zu vergleichen das Urtheil des L. Osiander (1614): In eo autem erratum est, quod epistolam Jacobi et Judae et posteriores duas Joannis inter canonica scripta numerant, quae scripta non longe post apostolorum tempora non pro scriptis canonicis habita sunt. . . . Recte autem omissa Apocalypsis; ea enim non est Joannis Apostoli, sed cujusdam Joannis Theologi, et multa habet adeo obscura et perplexa, ut non multi dextre in ejus lectione versari queant — bei Spittler, über den sechzigsten laod. Kanon S. 16. Damit sollen diese Urtheile an sich nicht gerechtfertigt sein; wir führen sie nur an als Beweis, daß freies Urtheil über Bestandtheile des Kanon bestehen kann bei einem entschiedenen Glauben an die Göttlichkeit des Christenthums. Zudem ist richtig bemerkt worden, daß in der evangelischen Kirche „der Begriff des Kanon thatsächlich gar nicht in kirchenrechtlicher Form vollzogen worden ist" Schenkel, Dogm. I. S. 361.

[14] Schleiermacher §. 110: „Die protestantische Kirche muß Anspruch darauf machen, in der genauern Bestimmung des Kanon noch immer begriffen zu sein, und dieß ist die höchste exegetisch=theologische Aufgabe für die höhere Kritik." Ebenderselbe, Kritik und Hermeneutik S. 386: „Man führt (gegen das Recht, den Kanon zu ventiliren) das Recht der Verjährung da ein, wo es sich von keinem Rechte, sondern von der Wahrheit handelt. Das ist ein heilloser Respect vor der Ueberlieferung, und ein katholisches Verfahren; denn das Innere dieses Respects ist das Gespenst der erscheinenden Kirche. Ehe man sich davon losgemacht, ist keine wissenschaftliche Behandlung möglich." Treffend sagt auch Bunsen (Hippolytus I. S. 340): „Die Bibelvergötterung ward (im 17. Jahrhundert) in ihrer Unversöhnlichkeit mit dem geschichtlichen Gewissen ein eben so großer Unfug, wie der Götzendienst mit der priesterlichen Autorität und ihren Satzungen." Und nun in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts? „Was eine gesunde, auch gläubige Wissenschaft schon vor Jahrzehnten über Inspiration, Entstehung des Kanon, Aechtheit oder Unächtheit einzelner Bücher und Stücke der Bibel und dergleichen zu fast zweifelloser Gewißheit erhoben hat, wird (jetzt) von manchen tonangebenden Sprechern geradezu ignorirt oder mit handgreiflichen Sophistereien zurückgewiesen" M. in Gelzers prot. Monatsblättern XVI. 3. S. 168.

fühl der Kirche dazu vereinigen wird, auch nur die geringste Veränderung im Kanon vorzunehmen, wir können es selbst nicht wünschen [15]; dem Einzelnen aber muß das Urtheil frei stehen und die Wissenschaft muß stets darauf Rücksicht nehmen. Je weniger es indessen der Gesammtheit gelingen dürfte, jetzt noch Bücher aus dem Kanon auszuscheiden (wiewohl z. B. die Urtheile mancher Laien über das Hohelied und die Apokalypse unbewußt ein solches Streben verrathen), desto weniger dürfte zu hoffen stehen, daß der Kanon noch einen Zuwachs oder eine Bereicherung von solchen Schriften erhalten sollte, die entweder früher gar nicht gekannt oder von den frühern Zeitaltern verkannt worden waren [16]. Aber auch hier mag es dem Urtheile unbenommen bleiben, in Schriften, welche dem apostolischen Zeitalter nahe stehen (z. B. in denen der apostolischen Väter), Stellen zu finden, die man einer Aufbewahrung im Kanon für würdig hält: denn „beide Aufgaben gelten nicht nur für ganze Bücher, sondern auch für einzelne Abschnitte und Stellen derselben“ [17]. Nicht nur aber die Authentie, sondern auch die Integrität der heiligen Schriften kommt in Betracht, und letztere steht in noch engerer Beziehung zum kanonischen Ansehen der Schrift, als die erstere. Nicht nur ganze Schriften oder größere Schriftabschnitte, sondern auch einzelne Aussprüche, ja einzelne Beiwörter, Partikeln u. s. w. können sich in ein Schriftganzes eingeschlichen oder an einen gefeierten Namen angehängt haben, sei es durch absichtliche Einschiebung (Interpolation) oder aus Versehen, so daß z. B. eine Randbemerkung (Glossem) von späterer Hand in den Text überging. Ferner können aus Nachlässigkeit oder Unerfahrenheit der Abschreiber oder aus andern in der Einleitungswissenschaft selbst weiter zu erörternden Gründen (verblichenen Schriftzeichen, Abkürzungen, Zusammenfließen derselben ꝛc.) einzelne Partien des Textes verdorben (corrumpirt) oder auch lückenhaft (defect) geworden sein. Daß dergleichen vorgegangen, ist, wie Herder in der oben angeführten Stelle sagt, nicht Vermuthung, sondern Thatsache [18]. Ja wer bürgt uns dafür, daß nicht, trotz der Menge unserer keineswegs bis in die Urzeit der Stiftung hinaufreichenden Schriftexemplare, die ursprüngliche Schreibart hier und da verloren gegangen und daß dieß sehr zeitig, schon bei der ersten Abschrift vom Autograph, erfolgt sein kann [19]?

---

[15] Vgl. Schleiermacher §. 114 f.

[16] Bisherige Entdeckungen (wie die eines verloren gegangenen paulinischen Briefes an die Corinther) haben sich zwar nicht hinlänglich bewährt, s. indessen Schleiermacher §. 111.

[17] Schleiermacher §. 112.

[18] „Der Augenschein hat alle Vorurtheile, welche hierüber ehedem geherrscht haben, längst schon zerstört“ Schleiermacher §. 116. „Sollte sie wenigstens zerstört haben!“ setzen wir hinzu. Ein auffallendes Beispiel führt Wetstein an, Proleg. p. 4, wo in der Aldinischen Ausgabe der LXX Gen. 44, 3 statt οἱ ὄνοι αὐτῶν (חֲמֹרֵיהֶם) gelesen wird οἱ ἄνθρωποι αὐτῶν. Im Manuscript stand ἄνοι (statt ὄνοι), was für eine Abbreviatur von ἄνθρωποι genommen wurde, und so wurden Esel in Menschen verwandelt!

[19] Schleiermacher §. 117. Ja möglicherweise können Schreibfehler in das Autograph selbst gekommen sein; besonders bei den Briefen, welche dictirt wurden. (Verwechslung von ἡμεῖς und ὑμεῖς.)

Von der Reinheit des Textes hängt nun die innere Würde und Beschaffenheit unsers biblischen Kanon allerdings ab. Man könnte zwar sagen: so gut ein ganzes Buch kanonisch bleibt, auch wenn es einen andern Verfasser hat, so gut kann auch eine Stelle, wie etwa 1 Joh. 5, 7, in der Bibel stehen bleiben, so lange sie nicht der analogia fidei widerspricht. Allein Jeder fühlt wohl, daß eingeschobene Stellen in das Werk eines Andern weit mehr den Charakter der Corruption an sich tragen, als ganze einer Sammlung einverleibte Stücke, selbst wenn diese auch unter einem angenommenen Namen verfaßt wären. Die Hochachtung vor dem Bibelbuche fordert es, Alles zu thun, was in unsern Kräften steht, um es in der möglichst reinen Gestalt zu besitzen, wenn es auch in der Natur der Sache liegt, daß diese Aufgabe nur annähernd gelöst werden kann.

§. 49.

Kritisches Verfahren.

Die Kritik zerfällt ihren Bestimmungsgründen nach in die äußere und innere, ihren Ergebnissen nach in die negative und positive Kritik.

Einige unterscheiden auch Bücherkritik und Wort- oder Textkritik [1]. Allein beide lassen sich nicht wohl von einander trennen, wenn sie sich gleich mit verschiedenen Gegenständen beschäftigen: die erstere nämlich mehr mit der Aechtheit ganzer Schriften oder einzelner Schriftabschnitte, die letztere mehr mit der Integrität und Reinheit des Textes (siehe den vorigen §.). Gewöhnlich nennt man denn auch die Schrift- und Bücherkritik die höhere, die Wort- und Textkritik die niedere, obwohl unangemessen [2]. Nicht minder dem Mißverständisse ausgesetzt ist der Sprachgebrauch Anderer, welche mit dem Ausdrucke der höhern Kritik zugleich auch das bezeichnen wollen, was wir passender die innere, und mit dem der niedern, was wir schicklicher die äußere nennen möchten [3]. Das Geschäft des Kritikers nämlich beruht auf verschiedenen, in ihrer Art zwar gleich wichtigen, bald mehr der äußern, geschichtlichen und erfahrungsmäßigen, bald mehr der innern, psychologischen und divinatorischen Seite zugewandten Combinationen. Aeußere Kritik nennen wir daher die, welche aus den vorliegenden, Jedem unter gewissen Voraussetzungen mit der gleichen objectiven Ueberzeugungskraft sich dargebenden Thatsachen, d. h. aus vorhandenen Zeugnissen des kirchlichen Alterthums, aus den Handschriften, Uebersetzungen u. s. w. die Authentie und Integrität, sowie die Richtigkeit der Lesarten zu ermitteln sucht. Sie ist keineswegs eine niedere zu nennen in dem Sinne, daß eine andere, höhere, sich vornehm über sie erheben oder sich gar über dieselbe hinwegsetzen dürfte. Sie ist vielmehr die nothwendige Grundlage alles kritischen Verfahrens, wenn dieses nicht in die Luft gebaut sein soll. Aber doch reicht diese äußere Handha-

---

[1] Danz S. 210.

[2] Schleiermacher §. 118. Anm.

[3] Einige beziehen den Ausdruck „niedere Kritik" auf die Aechtheit oder Unächtheit der einzelnen Buchstaben und Worte, die höhere auf ganze Schriften und Schrifttheile. Allein das Mechanische und Unhaltbare dieser Unterscheidung hat Schleiermacher trefflich nachgewiesen; s. Hermeneutik und Kritik S. 267 vgl. S. 277.

bung des sogenannten kritischen Apparates nicht hin. Einmal unterliegt dieser ja selbst wieder höhern kritischen Bestimmungen; denn es bleibt das Alter und der Werth der Handschriften, der Uebersetzungen u. s. w. erst auszumitteln[4]. Dann aber läßt sich auch selbst mit dem wohlgeordnetsten kritischen Apparate nicht Alles ausrichten. Die innere Kritik muß vollendend zur äußern hinzutreten. So kann in Betreff der Authentie, auch bei dem Schweigen oder der Unsicherheit und dem Widerspruche der äußern Zeugnisse, auf die Aechtheit oder Unächtheit eines schriftlichen Erzeugnisses geschlossen werden theils durch Vergleichung mit andern Werken von demselben Verfasser (z. B. durch Vergleichung des Hebräerbriefes mit den erweislich ächten paulinischen Briefen, der Apokalypse mit dem Evangelium und den Briefen Johannis, des zweiten Briefes Petri mit dem ersten und mit einigen Reden desselben Apostels in der Apostelgeschichte), theils durch Zusammenstellung und Berechnung historischer Verhältnisse (so z. B. bei streitigen Orakeln der Propheten), theils endlich durch genauere Beobachtung und Vergleichung des einem Zeitalter üblichen Sprachgebrauches, der grammatischen Formen, der Bilder u. s. w. In Beziehung aber auf die Integrität kann die Störung des natürlichen Zusammenhanges, die durch eine eingeschobene Stelle bewirkt wird (1 Joh. 5, 7—8), schon auf den Verdacht der Unächtheit hinleiten, noch ehe die Autorität der Handschriften angerufen wird, oder es kann bei vorliegenden Lesarten, aus denen zu wählen ist, außer dem äußern Vorzuge der bessern Handschrift auch die innere Verwandtschaft der Stelle zum Ganzen ein bedeutendes Gewicht in die Wagschale legen, so daß sich das Eine durch das Andere entweder bestätigt oder überstimmt findet. Bisweilen läßt sich auch von der innern Kritik aus zeigen, wie eine falsche Lesart habe entstehen können, und sie muß nicht selten entscheiden, ob wir dann der schwierigen oder der klaren Lesart den Vorzug geben sollen; denn so gewiß es ist, daß manches Wort darum geändert wurde, weil man es in dieser Bedeutung oder Verbindung nicht verstand, so gewiß ist es auch, daß manche Schwierigkeit der Lesart durch unzeitige Künstelei oder gedankenloses sich Gehenlassen des Abschreibers in den Text gekommen.

Es ist nun freilich schwierig, das richtige Verhältniß zwischen der Anwendung der äußern und der innern Kritik zu finden. Letztere erfordert allerdings große Behutsamkeit, und es ist auch schon viel Unfug mit ihr getrieben worden. Aber deßwegen können wir doch nicht dem Grundsatz unbedingt beistimmen, daß das Geschäft des Kritikers ein rein mechanisches sein müsse, und daß einzig und allein nur die Autorität der Handschriften zu entscheiden habe[5]. Harmonische Geistesthätigkeit, Combination äußerer und innerer Verhältnisse, Einsicht und Tact, doctrina und ingenium müssen sich auch hier nothwendig die Hand bieten. Denn daß auch die besten und frühesten Codices Zufällen unterworfen waren, denen eben die feinere Spürkraft der Kritik, die immerhin eine durch Gelehrsamkeit zu veredelnde

---

[4] Vgl. in dieser Hinsicht die verschiedenen kritischen Systeme von Bentley, Mill, Bengel, Wetstein, Griesbach, Hug, Matthäi, Scholz, Lachmann, Tischendorf. In dieser Beziehung greifen Einleitungswissenschaft und Kritik in einander. S. Schleiermacher §. 120. de Wette, Einl. §. 37 ff.

[5] Vgl. z. B. Rettigs Anzeige von Lachmanns N. T. in den theol. Studien und Kritiken Jahrg. 1832. Heft 4. Gegen den reinen Mechanismus in der Kritik hat Baur (gegen Thiersch u. A.) viel Beachtenswerthes gesagt.

Naturgabe ist, nachzugehen hat, wer will dieß leugnen? Ueber der Willkür aber und dem Zufall steht die Wissenschaft mit Freiheit und höherer Nothwendigkeit.

§. 50.

Wenn sich die negative Kritik damit begnügt, das Unächte im Ganzen wie im Einzelnen auszuscheiden, so sucht dagegen die positive Kritik theils in Beziehung auf die Authentie den ächten Verfasser zu den anonymen und pseudonymen Werken aufzufinden, theils in Beziehung auf die Integrität den ursprünglichen Text wiederherzustellen. Das Erstere geschieht, in Ermangelung zureichender äußerer Gründe, durch Hypothese, das Letztere durch Conjectur.

Daß diese oder jene Schrift nicht von dem Verfasser sei, unter dessen Namen sie uns überliefert ist, kann in der Regel mit noch größerer Sicherheit ermittelt, als der wahre Verfasser zu ihr aufgefunden werden. Ebenso gelangt man leichter zu der Entscheidung: „Die und die Stelle ist verdorben, verstümmelt," als zu der: „So soll und muß es heißen." Bisweilen bieten sich freilich auch der positiven Kritik äußere Hülfsmittel dar, wenn sie gleich nicht ganz zureichen. So führte z. B. das Zeugniß des Tertullian (de pudic. c. 20) Manche auf die Annahme hin, daß Barnabas der Verfasser des Briefes an die Hebräer sei. Bisweilen aber tritt auch die Hypothese auf, einzig und allein auf die Möglichkeit gestützt, wie bei der Eichhorn'schen Annahme eines Urevangeliums und bei so vielen Hypothesen der neuern Zeit. Daß im letztern Falle die Hypothese noch weniger Anspruch auf Beifall machen könne als im erstern, liegt in der Natur der Sache, und es haben daher Viele den Weg der Hypothesen als einen gar zu unsichern verlassen und auf die sogenannte positive Kritik überhaupt verzichtet, während kühnere Forscher nicht aufgehört haben, ihn zu betreten[1]. Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit den Vermuthungen über die Lesart (Conjecturen). War man damit zu einer gewissen Zeit auf dem Gebiete der profanen und später auch der heiligen Literatur zu freigebig, so haben doch auch die Unrecht, welche das Conjecturiren unbedingt verwerfen. Ist es doch erwiesen, daß sich Conjecturen durch nachmals wirklich aufgefundene Lesarten bewährt haben! Wenn daher im Allgemeinen wohl die Regel festzuhalten ist, „daß sich auch das, was auf dem Wege der Vermuthung Richtiges geleistet wird, auf Momente der Textgeschichte muß berufen können," so kann doch „im Falle der Noth Vermuthungen zu wagen" nie verwehrt sein[2].

[1] Vgl. Hitzig in der oben angeführten Schrift. — Besonders ist die positive Kritik empfohlen von Hahn. Unter dieser versteht er aber nicht eine Kritik, welche aus Scheu vor der Negativität um so fester an das traditionell Hergebrachte sich anklammert, sondern eine solche, welche das Negative überwindet, welche, indem sie sich in ihr Object, in die einzelnen Bücher der Bibel und in die geschichtlichen Verhältnisse versenkt, diesen Büchern ihren bestimmten und sichern geschichtlichen Ort anweist.

[2] Schleiermacher § 119. 121, und Kritik S. 291: „Der Kanon, daß das divinatorische Verfahren (die Conjectur) nur dann zuzulassen sei, wo es an urkund-

§. 51.

Verhältniß der Kritik zur Exegese.

Obwohl sich die Kritik, ihrem Begriffe nach, von der Exegese unterscheidet, zu der sie in das Verhältniß einer Hülfswissenschaft tritt, so läßt sie sich in der Wirklichkeit nur in Verbindung mit der auslegenden Thätigkeit denken; denn erst durch die Exegese wird das kritische Interesse geweckt und der Sinn dafür geschärft, so daß beide Wissenschaften als in steter Wechselwirkung begriffen und somit einander gegenseitig bedingend und fördernd gedacht werden müssen.

Nichts ist verderblicher und nichts hat der Kritik in den Augen der Frommen mehr geschadet, als die unzeitige und oberflächliche Bekanntschaft mit ihr von Seiten Solcher, die, ehe sie noch ein Buch der Schrift ordentlich gelesen und sich im Erklären versucht haben, sich mit den vermeintlichen Resultaten der Kritik rein äußerlich befassen und nun auf dieselben schwören als auf ausgemachte Thatsachen. Wie manchem Jünglinge ist der Geschmack an der Bibel schon von vorn herein dadurch verdorben worden, daß ihm solche kritische Orakelsprüche aufgedrungen wurden, ehe er noch in den heiligen Text sich hineingelesen hatte. Wenn es schon höchst unpädagogisch ist, bei der Erklärung der Classiker die Schüler mit der Kritik zu behelligen, ehe sie nur eine Ode des Horaz oder eine Rede des Cicero ordentlich gelesen haben, so ist es Sünde, durch absprechende und abschätzige Urtheile über die heiligen Bücher den jungen Theologen das Studium der heiligen Schrift von vorn herein zu verbittern. Für den Anfänger dürfte es also wohl genügen, vorläufig zwar von den Aufgaben der Kritik Notiz zu nehmen, sich aber erst dann mit ihren Operationen einläßlich zu beschäftigen, nachdem er in seiner Bibel heimisch geworden und schon etwas von ihrem positiven Gehalte geschmeckt, ja sich die Seele daran erfrischt und erbaut hat. Solches gewinnt sich aber nur auf dem steilen Wege einer gründlichen Exegese. Die kritische Virtuosität, wie Schleiermacher sie nennt, findet sich erst mit der Uebung[1]. Ja, die exegetische Virtuosität ist ihre nothwendige

---

lichen Mitteln fehlt, oder gar, daß, wo es nicht an diesen fehlt, man nicht befugt sei, das divinatorische Verfahren anzuwenden, und man müsse dann bei dem Besten, was die Handschriften geben, bleiben — dieser Kanon gilt nicht absolut, ja er darf sogar nicht aufgestellt werden, weil dabei das hermeneutische Interesse zu kurz käme." Vgl. indessen S. 312, und damit Herder: „Conjectur, im kritischen Verstande, ist wie das Schneidemesser des Wundarztes. Nothwendig und heilsam kann's allerdings leider sein, aber nur fürchterlich nothwendig, fürchterlich heilsam, und der Elende, der damit spielt und schnitzelt, hier nach Belieben ein Ohr, dort ein Auge, dort eine Nase wegbringen und besser machen will, die ihm nicht recht ist — ein Verstümmler ist er." — Proben nichtiger Conjecturen über das N. T. in dessen Anhange zu den Briefen zweener Brüder Jesu (Werke zur Religion und Theologie VIII. S. 291). Aehnlich Lücke: „Die divinatorische Kritik hat etwas Gefährliches, am allerwenigsten ist sie Jedermanns Ding. Aber sie gehört zur Vollendung der theologischen Wissenschaft des Kanon." (Studien und Kritiken 1834. 4. S. 267.) Vgl. Rosenkranz, Encyklopädie S. 121 ff. de Wette, Einleitung §. 59.

[1] Schleiermacher §. 122 f.

Voraussetzung, obgleich keine ohne die andere zu ihrer Vollendung gelangt. Diese Wechselwirkung zwischen Exegese und Kritik leuchtet übrigens von selbst ein. Hat die Wahl der Lesart Einfluß auf die Erklärung oder muß sie vielmehr erst den Stoff für dieselbe schaffen, so wirft auch umgekehrt wieder die richtige Erklärung einer Stelle das nöthige Licht auf die herumliegenden Varianten, und wir finden uns nach richtigerm Hineinlesen in den Zusammenhang nicht selten geneigt, eine Lesart wieder aufzunehmen, die wir schon verworfen hatten, oder eine andere aufzugeben, an die wir uns erst halten zu müssen glaubten, ehe die Stelle selbst uns klar war. Ja, auch in Betreff der Authentie einer Schrift und der Ermittelung ihres Verfassers kann uns eine mißverstandene Stelle leicht entweder einen falschen Verdacht gegen das Buch erwecken, während ein tieferer Blick in den Geist des Schriftstellers und in die Verhältnisse die Aechtheit wieder rettet, oder umgekehrt können wir uns bei oberflächlichem Verständnisse über die Aechtheit einer Schrift beruhigen, während das genauere Eingehen auf die Sache die Zweifel weckt. Man sieht also daraus, wie nothwendig es ist, 1. sich zwar jedenfalls, noch ehe das eigene Urtheil gebildet ist, an die Leistungen Anderer zu halten und sich also eines so viel als möglich kritisch berichtigten Textes bei der Lesung der Bibel zu bedienen, sich 2. aber auch bei den besten kritischen Hülfsmitteln den eigenen Scharfblick über der Erklärung stets offen zu erhalten.

Geschichtliches zur Kritik. Hierüber ein Weiteres zu geben ist Aufgabe der Einleitung. Mit dem Texte des A. T., mit dem die Abschreiber (der Synagogenrollen) sehr gewissenhaft verfuhren, beschäftigten sich hauptsächlich die Masoreten, jüdische Gelehrte, deren vorzüglichste Schule zu Tiberias im Anfang des 6. Jahrhunderts blühte. Sie verglichen die Codices und bemerkten die Varianten (Keri und Chetib), sie zählten sogar ängstlich die Wörter und Buchstaben. Ihnen verdanken wir auch die Vocalzeichen, die Punctation u. s. w. Unter den Christen erwarb sich Origenes († 254) Verdienste durch Vergleichung der griechischen Uebersetzung der LXX, des Aquila, Theodotion und Symmachus mit dem hebräischen Original (Hexapla), und Hieronymus sowohl durch seine Verbesserung der lateinischen Uebersetzung (Itala), als durch Aufstellung einer eigenen, die bald kirchliche Autorität im Abendlande erlangte. Das N. T. wurde allmälig gesammelt. Autographen haben wir nicht mehr. Die ältesten Handschriften reichen nicht über das 4. Jahrhundert hinauf. Eine Neigung zur Textverfälschung zeigte sich frühe (Marcion), wogegen die Kirche auf der Hut sein mußte. Die Abschriften wurden zunächst für den kirchlichen Gebrauch unternommen, „ohne alle philologische Aufsicht.“ Erst die spätere Wissenschaft hat die verschiedenen Codices theils nach dem Alter (Uncial- und Cursivschrift), theils nach den Gegenden, in denen sie entstanden (orientalische und occidentalische), in Familien und Recensionen eingetheilt. Die wichtigsten alten Codices des N. T. sind: der Cod. Alexandrinus (A) im britischen Museum zu London; der Vaticanus (B) in Rom; der Codex Regius (Parisiensis); auch Cod. Ephraim Syr. (ein Palimpsest) in Paris (C); und der Codex Cantabrigiensis (D). Zu diesen kommt als der bedeutendste der durch die Entdeckung Tischendorfs 1859 bekannt gewordene und 1862 veröffentlichte Codex Sinaiticus (ℵ); vgl. Studien und Kritiken 1860. 4. 1862. 1. 4. 1864. 3 (von Wieseler). Göttinger gelehrte Anzeigen 1860. Nr. 177. Prot. Kirchenzeitung 1862. Nr. 50. Zarncke's Centralbl. 1860. Literaturbl. 1863. Nr. 69. Hilgenfeld's Ztschr. 1864. 1. u. *Volbeding, Constantin Tischendorf. 1862. Es zeichnet sich dieser Codex nicht nur durch sein Alter (Tischendorf setzt

ihn in die 1. Hälfte des 4. Jahrhunderts, was jedoch von Andern bereits wieder ist bestritten worden), sondern auch durch seine Vollständigkeit aus (es fehlen auch nicht der Brief des Barnabas und zwar im griechischen Texte, und der Hirte des Hermas).

Im Mittelalter wurde wenig für die Kritik gethan; doch verbesserte Alcuin um's J. 802 auf Befehl Karls des Großen die auf der Uebersetzung des Hieronymus ruhende Vulgata. Eine neue Berichtigung unternahm Lanfranc im 11., der Cardinal Nicolaus im 12. Jahrh. Um diese Zeit kamen die Correctoria biblica auf (worüber de Wette, Einleitung S. 108 f.). Die Arbeit des Cardinal Hugo von St. Caro im 13. Jahrhundert, welcher die Bibel in Capitel eintheilte (die Versabtheilung des N. T. folgte erst im 16. Jahrhundert durch Rob. Stephanus), ist mehr eine mechanische als kritische zu nennen. Hingegen war das Unternehmen des Cardinal Ximenes kurz vor der Reformation ein großartiges. Ihm verdanken wir die sogenannte complutensische Polyglotte, welcher dann später die von Antwerpen, Paris und London folgten: kritische Zusammenstellungen des Textes und der Uebersetzungen nach der frühern Weise des Origenes. Die Londoner Polyglotte von Brian Walton († 1661) giebt in den Prolegomenen einen reichen apparatus biblicus, der auch besonders gedruckt wurde. — Fast um dieselbe Zeit, als die complutensische Polyglotte beendet wurde, erschien die erste kritische Ausgabe des N. T. durch Erasmus (Basel 1516). Dieß Alles mehr Textkritik. Indessen ward durch die Reformation der Geist der Forschung allseitig geweckt. Luther erlaubte sich freie Urtheile über einzelne Bestandtheile der Schrift, doch mehr vom subjectiven Gefühl aus, als daß er sie wissenschaftlich begründete, und später versperrte die Strenge, womit die protestantische Kirche an dem Schriftprincip hing, und die damit verbundene Inspirationsidee einer unbefangenen Kritik lange den Weg. (Wurde doch sogar die Inspiration der Vocalzeichen von der Consensformel der Reformirten zum Dogma erhoben!) Dagegen ging von der katholischen Kirche eine neue kritische Anregung aus durch Richard Simon im 17. Jahrhundert, welcher unter Anderm über Abfassung des Pentateuchs u. A. sich freie Urtheile erlaubte. Aber den von ihm gebahnten Weg suchten die Dogmatiker beider Kirchen (nach Lessings Ausdruck) „immer wieder mit neuen Schlüssen zu verschütten". Auch die Textkritik hatte aufgehört, nachdem man sich einmal an den im 16. Jahrhundert entstandenen textus receptus des N. T. wie an eine Autorität gewöhnt hatte. Eine neue Anregung ward ihr jedoch durch die englischen Gelehrten Fell, Mill, Bentley, Kennicott (Letzterer für das A. T.). Als, von Bentley aufgemuntert, Wetstein (gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts) seine kritische Ausgabe des N. T. bearbeitete, hatte er schwere Angriffe zu erdulden (vgl. meine Abhandlung in Illgens Zeitschrift für historische Theologie 1839. 1). Und doch unternahm gleichzeitig J. A. Bengel dasselbe im Interesse der gläubigen Theologie, was Wetstein im Zusammenhange mit einer mehr skeptischen Denkweise begonnen hatte. Wenn aber beide sich mehr auf die Textkritik beschränkten, so regte dagegen Semler (nach der Mitte des 18. Jahrhunderts) durch seine „freie Untersuchung des Kanon" vielfache Zweifel an in Betreff der Aechtheit ganzer biblischer Bücher. Von ihm an beginnt die Zeit der freiern Forschung auf diesem Gebiete, aber auch die des Mißbrauchs und der subjectiven Willkür. Allein mitten unter den Schwankungen ging die ruhige Wissenschaft ihren sichern Gang. Einerseits gewann die diplomatische Textkritik immer mehr an festen Principien und an historischem Boden durch die fortgesetzten paläographischen Forschungen, durch Vergleichungen von Handschriften u. s. w., und es bildeten sich in dieser Hinsicht verschiedene Systeme aus, auf denen das kritische Verfahren

ruht. (Die Leistungen von Hug, Griesbach, Schulz, Scholz, Lachmann, Tischendorf.) Andererseits wandte sich die Untersuchung mit immer größerer Umsicht den einzelnen Theilen des Kanon des A. u. N. T. zu. Nachdem erst einzelne Bücher des A. und N. T., ohne bestimmtes Princip, mehr nach den subjectiven Eindrücken der Kritiker waren angegriffen worden, gewann nach und nach die Untersuchung festere geschichtliche Anhaltepunkte. Am meisten sind im A. T. der Pentateuch, die Bücher der Chronik, die Propheten (2. Theil des Jesaia, Daniel), die Psalmen und die salomonischen Schriften, im N. T. die Evangelien (ihre Entstehung und ihr Verhältniß zu einander), die Pastoralbriefe und der 2. Brief an die Thessalonicher, der Brief an die Hebräer, sowie der 2. Petri und die Apokalypse in Untersuchung gezogen worden. Bei diesen fragmentarischen Operationen ist es indessen nicht geblieben, sondern nachdem die neueste speculative (Tübinger) Schule (Baur, Zeller, Schwegler u. A.) eine historische Construction des Christenthums von ihren Principien aus versucht hat, sind die sämmtlichen Bücher des N. T. in den damit verbundenen kritischen Auflösungsproceß hineingezogen worden, wonach der größte Theil derselben einer spätern Zeit anheimfallen und zugleich bewußten Tendenzen dienen würde, die mit der Lauterkeit apostolischer Gesinnung unvereinbar sind. Es steht zu hoffen, daß eine ernste und besonnene Wissenschaft das künstliche Gewebe dieser Kritik nach und nach wieder auflösen und die sichern Resultate der bisherigen Forschungen feststellen werde, um die Grundlage zu einem weitern Fortschritt im Dienste vorurtheilsfreier Wahrheitsliebe zu gewinnen.

1. Neuere kritisch berichtigte Handausgaben des A. T.[2]

*Biblia hebraica manualia ad praestt. editt. edita a Joh. Simonis. Hal. 1752. 1767. 1822. 1828. Hieraus auch einzelne Bücher (Genesis, Psalmen, Jesaias ꝛc.) besonders abgedruckt.

*Biblia hebraica digessit et graviores lect. variett. adj. J. Jahn. Vienn. 1806. 4 voll. Ed. 4. 1839.

Biblia hebr. ad Eb. v. d. Hooght ed. nov., recogn. et emend. a Judah d'Allemand. Lond. 1825.

*Biblia hebraica ad optim. editt. fidem summa diligentia ac studia recusa. Basileae 1837. (Großentheils nach van der Hooght.)

---

[2] Ueber die Textgeschichte und den weitern kritischen Apparat des A. T. vgl. Franke S. 96 ff. Rosenmüllers Handb. und die Einll. in's A. T. (de Wette §. 76 ff.). — Alte Uebersetzungen: a. griechische (die alexandrinische der sog. 70 Dolmetscher [LXX], des Aquila, Symmachus, Theodotion ꝛc.); b. morgenländische (die syrische [Peschito], äthiopische [Ausgabe von Dillmann 1861], ägyptische, arabische, armenische, georgische); c. lateinische (vorhieronymianische [Itala], Vulgata); d. slavische; e. chaldäische Paraphrasen (תַּרְגּוּמִים); vgl. de Wette §. 39 ff. Ueber die Hexapla des Origenes s. ebend. §. 45 ff. F. C. Tischendorf, Anecdota sacra et profana ex oriente et occidente allata sive notitia codicum graecorum, arabicorum, syriacorum etc. cum excerptis multis maximam partem graecis et 35 scripturarum antiquissimarum exemplis. Lips. 1861. 4.

Aeltere, meist größere Ausgaben des A. T. (de Wette §. 95. Rosenmüller I, 189 ff. Benj. Kennicott, dissertationes super ratione textus hebr. V. T. in libris editis. Latine vertit et auxit W. Abr. Teller. Lips. 1757—65. 2 voll.): von Soncino (1488. 94), in der complutens. Polyglotte (1514. 17), Bomberg I. (1518. 21), Bomberg II. (1525), S. Münster (Froben 1536), R. Stephan I. (1539—43), R. Stephan II. (1544—46), Plantinus (1566. 71. 84), El. Hutter (1587), J. Buxtorf (1611. 18. 19 ꝛc.), J. Athias (1561), Jablonsky (1699 Handausg.), van der Hooght (1705. Lond. 1822. Handausg.), Opitz (1709), Michaelis (1720 Handausg.), Houbigant (1753), Kennicott (1776. 80), Reineccius (1725 Handausg.), Döderlein u. Meisner (1793).

תורה נביאים וכתובים. Biblia hebr. sec. editt. Athiae, J. Leusdeni, Jo. Simonis, impr. Eberh. van der Hooght rec. A. Hahn. Ed. ster. Lips. 1831. 1839.

Biblia hebr. ad optimas editiones, inprimis Eb. van der Hooght ex rec. A. Hahnii impressa (cur. K. W. Landschreiber; praef. est E. F. K. Rosenmüller). Ed. stereot. Lips. 1834. 1838. 12.

תורה נביאים וכתובים. Biblia hebr. ad optimas editt. expressa. Curavit et indices nec non clavem masoreticam add. C. G. Guil. Theile. Ed. stereot. Lips. 1849. (Hieraus auch Einzelabdrücke der Genesis, der Psalmen, Hiobs, Jesaias ꝛc.) Neue Ausgabe 1859.

Testament. utrumq. edd. Theile et Tischendorf (V. T. hebr.; N. T. gr.) Lips. 1850.

ספר הקדש. Viennae 1852.

*Polyglottenbibel, zum prakt. Handgebrauch; bearbeitet von Dr. Rud. Stier und Dr. K. G. W. Theile. A. u. N. T. Bielefeld. 1846—1855. 5. Bde. 3. (des N. T. 4.) Aufl. 1863 ff. in Lief. (Umfaßt den Urtext, LXX, Vulgata, die luther. Uebersetzung und die wichtigsten Varianten der alten und der neueren Uebersetzungen.)

* * *

Einzelne Theile des A. T.

Pentateuchus in usum scholarum academicarum ex editione utriusque testamenti Tauchnitiana separatim edendum curavit Prof. C. G. G. Theile. Lips. Edit. stereot.

Liber Psalmorum hebraicus. Textum Masorethicum accuratius quam adhuc factum est expressit, brevem de accentibus metricis institutionem praemisit, notas criticas adjecit S. Baer. Praefatus est Fr. Delitzsch. Lips. 1861.

Ausgaben der Septuaginta. a) Größere:

V. T. ex versione LXX interprr. — post Grabe et Lee ed. J. J. Breitinger. Turic. 1730—32. 4. voll. 4.

V. T. graecum, cum var. lectt. edd. R. Holmes et Parsons. Ox. 1798—1827. 5 voll. f.

b) Handausgaben:

V. T. graec. ex versione LXX una cum libris apocr. ed. Ch. Reineccius. Lips. 1730. 57.

V. T. gr. juxta LXX interprr. cur. L. v. Ess. Lips. 1824.

V. T. gr. juxta LXX interprr. ed. J. N. Jager. Par. 1834.

V. T. gr. juxta LXX int. Textum Vatic. emendatius ed., argumenta et locos N. T. parall. notavit, lect. var. subj., comment. isag. praetexuit C. Tischendorf. Lips. 1850. 2 voll. Ed. 2. 1856. Ed. 3. 1861.

Zur Geschichte dieser Uebersetzung: Aristeae historia LXXII interprr.; gr. et lat. Oxon. 1692. und darüber die Schriften von Hody, van Dale, Usser, Voß u. A. Vgl. Winer, Handb. d. theol. Lit. S. 49.

L. T. Mücke, de origine vers. LXX interprr. Zullich. 1789.

Thiersch, de Pentateuchi versione Alexandrina. Erl. 1841.

Ausgaben der Vulgata:

Biblia S. vulg. edit. ad conc. Trid. praescriptum emend. et a Sixto V. recogn. Rom. 1590. fol.

Biblia S. vulg. ed. Sixti V. jussu rec. et ausp. Clementis VIII. ed. Rom. 1593. 4.

Handausgaben von L. van Eß (Tüb. 1822—24. 3 Bde.), J. H. Kistemaker (Münst. 1823. 1846), B. Galura (Innsbr. 1834. 35. 3 Bde. 4.), B. Loch (Regensb. 1849), J. F. v. Allioli (Landsh. 1853), Fleck (Neues Test. Lpz. 1840). Kritisch wichtig: Codex Amiatinus. N. T. latine interprete Hieronymo, ex celeberrimo cod. Amiatino omnium et antiquissimo et praestantissimo nunc primum ed. Const. Tischendorf. Lips. 1850. 1854.

Gothische Uebersetzung von Ulfilas, mit gegenüberstehender griechischer und lat. Version von H. F. Maßmann. Stuttg. 1855.

2. Ausgaben des N. T.[3]

*Novum Testamentum graece, recogn. atque insign. lectt. varietat. et argument. notatt. subjunxit G. Chr. Knapp. Hal. 1797. 1813. 1824. 1830. Ed. 5. 1840.
*N. T. graece. E rec. Griesb. nova vers. lat. illustr., indice brevi praecip. lectt. et interprett. diversitatis indice instr., auct. H. A. Schott. Lips. 1805. 1811. 1825. Ed. 4. 1839.
N. T. graece. Ad fidem optimor. librr. rec. J. A. H. Tittmann. Ed. ster. Lips. 1820. 12. Ed. nov. cur. A. Hahn 1840. 12; 1841. 16; 1861. 12.
N. T. textum gr. Griesb. et Knappii denuo recognovit, delectu variet. lectt. testim. confirm., adnott. tum criticis tum exegeticis, indicibus etc. instruxit J. S. Vater. Hal. 1824.
N. T. graece. Ex rec. C. Lachmanni. Ed. ster. Berol. 1831.
N. T. graece nova versione lat. donatum; ed. F. A. Naebe. Lips. 1831.
N. T. graece et latine. Ex rec. Knappiana adjectis variis Griesb. et Lachm. lectionibus ed. A. Göschen. Lips. 1832.
N. T. ad optt. librr. fidem rec. A. Jaumann. Mon. 1832.
N. T. graece, ex recogn. Knappii emendatius ed. K. G. W. Theile. Ed. ster. Lips. 1841; ed. 7. 1858. In demselben Verlage auch griechisch u. lateinisch (Vulg.) 1854; gr. und deutsch 1852.
N. T. gr. et lat. (Vulg.) ed. F. X. Reithmayr. Mon. 1847.
*N. T. graece. Textum ad fidem antiquorum testium recensuit, brevem apparatum criticum una cum var. lectt. Elzeviriorum, Knappii, Scholzii, Lachmanni subjunxit C. Tischendorf. Lips. 1841. 1848. 1849; 7. Aufl. 1859.
*—— Editio stereotypa. Lips. 1850. Ed. nova 1863. (Eine gute Handausgabe.)
N. T. gr. Par. 1842. 12; gr. et lat. edd. Jager et Tischendorf. Par. 1842.
'Η καινὴ διαθήκη. N. T. graece, recens. inque usum academicum omni modo instruxit C. Tischendorf. Lips. 1855. 1861. 16.
H. A. W. Meyer, das N. T. griechisch, nach den besten Hülfsmitteln kritisch revidirt, mit einer deutschen Uebersetzung (s. Commentare).
N. T. graece ad fidem potissimum cod. Vat. rec. Phil. Buttmann. Lips. 1856. 1862.
Testamentum novum triglottum, graece latine germanice . . . ed. Tischendorf. Lips. 1854. 4.
N. T. tetraglottum. Archetypum graecum c. versionibus vulgata latina, germanica Lutheri et anglica authentica, in usum manualem edend. curaverunt Dr. C. G. G. Theile et Dr. R. Stier. Bielefeld 1855.

---

[3] Ueber die Textgeschichte des N. T. vgl. de Wette II. §. 27 ff.; über die Uebersetzungen §. 10 ff. — Polyglotten: a. die Complutensische (1514—17); b. Antwerpener (1569—72); c. Pariser (1645); d. Londner (von Walton 1657); vgl. Franke S. 139 ff. Ueber die verschiedenen Classen von Ausgaben (1. solche, die genau den Text einer bestimmten Handschrift repräsentiren, 2. solche, die nach mehrern Handschriften und andern Hülfsmitteln recensirt sind, 3. solche, die nur frühere Ausgaben mit unbedeutenden Veränderungen wiederholen), sowie über den sogenannten textus receptus (vulgaris) der Elzevirischen Ausgabe vgl. Danz §. 19. und die dort angeführten Schriften. Franke S. 161 ff.

Aeltere Ausgaben des N. T., außer den in den Polyglotten enthaltenen (vgl. de Wette §. 41 ff.): 5 Erasmische (1516. 19. 22. 27. 35), 3 von Robert Stephanus (1546. 49. 65), 4 größere von Th. Beza (4 Stephanische 1565. 82. 89. 98. und 6 kleinere 1566—91; auf der von Th. Beza verbesserten 3. Stephanischen Ausgabe ruht die Autorität des sogenannten textus receptus), Joh. Fell (nach der Londn. Polyglotte 1675), Joh. Mill (1707), Küster (1710. 23.), J. A. Bengel (1734; in Handausgaben wiederholt 1739. 53. 62. 76, von Ernst Bengel dem Sohne 1790), J. J. Wetstein (1751; neue Ausg. von Lotze, Rotterdam 1831). — Neuere größere kritische Ausgaben: *J. J. Griesbach (Halle 1774—75 2 Bde. Lpz. 1803—1807 4 Bde. Prachtausg.), Chr. Fr. Matthäi (1783—88), F. C. Alter (1786—87), Andr. Birch (1788. 1801), David Schulz (Griesb. T. Berl. 1827), M. A. Scholz (Lpz. 1830), K. Lachmann u. Ph. Buttmann (Berl. 1842. 1850. 2 Bde.), E. v. Muralt (Hamb. 1846. 1848), W. Greenfield u. J. P. Engles (Philad. 1851).

Ἡ καινὴ διαθήκη. Nov. Test. ad fidem Codicis Vaticani ediderunt A. Kuenen et C. G. Cobel. Lugd. Bat. 1860.
Testamentum Nov. post Lachmannum et Tischendorfium ad fidem optimorum librorum denuo diligenter recognovit lectionumque varietatem notavit Aug. Hahn. Edit. ster. Lips. 1861.
*Bibliorum Codex Sinaiticus Petropolitanus. Auspiciis aug. Imperatoris Alexandri II. ex tenebris protraxit, in Europam transtulit, ad juvandas sacras litteras ed. Constantinus Tischendorf. 4 voll. Petropoli 1862. (Kostbares Bibliothekenwerk. Preis 230 Thlr.)

Wohlfeilere Ausgabe:

*Testamentum Novum Sinaiticum s. Nov. Test. cum epistola Barnabae et fragmentis Pastoris. Ex codice Sinaitico auspiciis Alexandri II. omnium Russiarum Imperatoris ex tenebris protracto orbique litterarum tradito descripsit Prof. Dr. Aenoth. Frid. Constantin. Tischendorf. gr. 4. Lips. 1863.

Synopsen:

Synopsis evv. Mt., Mrc. et Luc., una cum iis Jo. pericopis, quae hist. pass. et resurr. Chr. complectt.; textum recogn. etc. J. J. Griesbach. Hal. 1776. 97. 1809. (In der ersten Aufl. 1774 fehlt Joh.)
Synopsis evv. etc.; ex rec. Griesb. edd. W. M. L. de Wette et F. Lücke. Berol. 1818. 1841. 4.
Synopsis Mt., Mc. et Luc. c. Jo. peric. parallelis, ed. M. Roediger. Hal. 1829. 39.
R. Anger, synopsis evv. Mt. Mc. Lc. cum locis qui supersunt parall. literarum et traditt. evv. Irenaeo antiquiorum. Lips. 1851. Ed. 2. 1863.
C. Tischendorf, syn. ev. ex 4 evv. ord. chron. concinnata, Lips. 1851; repet. 1854.
J. H. Friedlieb, quatuor evv. in harmoniam redacta. Vratisl. 1847.
H. N. Clausen, quat. evv. tabulae synopticae. Havn. 1829.

Deutsche Synopsen von H. Planck (Gött. 1809), Fr. A. Beck (Berlin 1826), G. C. R. Matthäi (Gött. 1826), J. Gehringer (Tüb. 1842), P. J. Sindler (Augsb. 1852). Ueber diesen ganzen reichbestandenen Literaturzweig vgl. Hase, Leben Jesu (4. Aufl. Lpz. 1854) S. 20—26.

3. Theoretische Schriften über Kritik und kritische Hülfsmittel[4].

L. Cappelli Critica sacra s. de variis quae in sacris V. T. libris occurrunt lectionibus libri VI. Rec. multisque animadverss. auxit G. J. L. Vogel. Vol. I. Hal. 1775. Voll. 2—3 ed. J. G. Scharfenberg. 1778. 1786.
Benj. Kennicott, diss. (s. oben in der Note zu den Ausgaben des A. T.).
J. J. Griesbach, symbolae criticae ad suppl. et corrig. variarum N. T. lectt. collectiones. Hal. 1785—1793. 2 voll.
—— commentarius criticus in textum graec. N. T. Part. I. Jen. 1798.
J. G. Reiche, commentarius crit. in N. T. Tom. I. Gotting. 1853.
*F. Schleiermacher, Hermeneutik u. Kritik mit bes. Beziehung auf das N. T. herausg. von Lücke. Berl. 1838. (2. Bd. d. lit. Nachl. zur Theol.)
†J. M. A. Löhnis, Grundz. d. bibl. Hermeneutik u. Kritik. Gießen 1839.

Bequem für Studierende: *Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Kanon bis auf Hieronymus, herausg. von J. Kirchhofer. Zürich 1844.

---

[4] Allgemeinere philologisch-kritische Werke von Valesius (1740), Heumann (1747), Morell (1768), J. Clericus (1778), Beck (1791) s. bei Ast (in der unter Hermeneutik angeführten Schrift am Ende). „Eine nothdürftige Anleitung (zur neutestamentlichen Kritik) findet sich theils in den Prolegomenen der kritischen Ausgaben (von Bengel, Wetstein ꝛc.), theils wird sie auch unter jenem Mancherlei mitgegeben, welches man Einleitung in's N. T. zu nennen pflegt." Schleiermacher §. 123 Anm. Vgl. daher die Lit. zur Einl. oben.

§. 52.

Hermeneutik.

G. Seyffarth, über Begriff, Anordnung und Umfang der Hermeneutik des N. T. (Lpz. 1824), womit jedoch zu vergleichen die Recens. in Winers und Engelhardts Journal Bd. 4. S. 324 ff. Außer den unten anzuführenden Schriften vgl. noch A. Tholuck, über den Mangel an Uebereinstimmung unter den Auslegern des N. T. (theol. Studien und Kritiken Jahrg. 1832. S. 325). F. H. Germar, über die Vernachlässigung der Hermeneutik in der protestantischen Kirche. Halle 1837. (Vgl. Hall. Lit.-Ztg. März 1838.) Landerer, in Herzogs Realenc. V. S. 557 ff.

Die biblische Hermeneutik handelt von den Grundsätzen, nach welchen die heil. Schrift auszulegen ist. Da diese Grundsätze im Allgemeinen dieselben sind, welche bei jeder menschlichen Schrift in Anwendung kommen, so unterscheidet sich die Hermeneutik als theologische Wissenschaft von der allgemeinen (philosophisch-philologischen) in weiter gar nichts, als in ihrer speciellen Beziehung auf den Gegenstand der Auslegung, wobei der eigenthümlich religiöse Charakter der Bibel allerdings in Betracht kommt.

Hermeneutik (von ἑρμηνεύω, zurückzuführen auf den Hermes der Alten) [1] ist nach Schleiermachers Ausdruck [2] eine Kunstlehre: „denn das vollkommene Verstehen einer Rede oder Schrift ist eine Kunstleistung und erheischt eine Technik." Sie steht in einem umgekehrten Verhältnisse zur Rhetorik, sofern diese wieder vermittelt ist durch die Logik. Wenn nämlich der logische Theil der Rhetorik die Gesetze enthält, wonach die eigenen Gedanken zu verknüpfen, zu ordnen und darzustellen sind, so lehrt die Hermeneutik, wie die gegebene Rede oder Schrift eines Andern aufzufassen, nachzuconstruiren und zu deuten ist. Je klarer nun das logisch geordnete Denken in einer Rede oder Schrift hervorspringt, wie es da geschieht, wo vor dem Verstande des Lesers oder Hörers das ihm Mitzutheilende in einem wohlgeordneten, kunstgemäßen Vortrage entwickelt wird, desto weniger bedarf es der Auslegung und einer eigenen Kunst derselben; daher z. B. der rein mathematische Vortrag, vorausgesetzt daß man über die Definitionen einverstanden ist, keine weitere Hermeneutik erfordert. Je mehr aber das Logische in dem Vortrage sich versteckt, je weniger die Worte bloße Formeln und Zahlen (Ausdruck meßbarer Größen), sondern je mehr sie, der Natur des behandelten Gegenstandes nach, unzureichende, nicht ganz in dem Begriffe aufgehende Zeichen und Symbole eines tief gedachten, tief gefühlten Ursprünglichen, je mehr sie die aus der Sinnenwelt entlehnten Träger unsichtbarer Ideen sind, desto nothwendiger ist das Amt eines Interpreten, der da wisse, den erst auf dem mechanischen Wege der Grammatik richtig erfaßten Buchstaben vermittelst eines organischen, lebendigen Gedankenprocesses auf die ursprüngliche Idee zurückzuführen und so das gesprochene oder geschriebene Wort für den Hörer oder Leser wieder zu dem zu machen, was

[1] S. Creuzers Symbolik I. S. 9—15. 365 ff. II. S. 617.
[2] Schleiermacher §. 132.

es dem Redner oder Verfasser war, als es in lebendiger Frische und Ursprünglichkeit seinem Geiste entflammte. Daher wurde schon im Alterthum der Mantik die Hermeneutik beigesellt, und deßhalb bedürfen noch jetzt Dichter, Epigrammatiker und poetisirende Philosophen eher einer kunstgemäßen Erklärung, als schlichte Prosaiker [3]. Ferner aber werden auch solche Werke, die einer entlegenen Zeit entstammen und sich in einer Sprache bewegen, die selbst wieder mannigfache geschichtliche Umwandlungen erlebt hat, eher der Gegenstand der Hermeneutik werden, als Schriften und Reden unserer Zeit und unseres Volkes, deren Verständniß uns eben dadurch näher liegt. Je individueller endlich die Beziehungen eines gesprochenen oder geschriebenen Wortes sind, desto mehr ist ein Schlüssel zu ihrem Verständniß nöthig, wie dieß namentlich bei Briefen der Fall ist. Wenden wir nun dieses auf die Bibel an, so werden wir finden, daß sie in jeder der genannten Beziehungen hermeneutische Kunst fordert. Wenige Bücher bleiben für's Erste so sehr in der Form des Ausdrucks hinter dem Reichthum des Inhaltes zurück und gehören deßhalb so sehr zu den prägnanten Schriften, als eben diese demüthig bescheidenen Hüllen der höchsten Ideen, was Luther geistvoll dadurch ausdrückt, daß in der heiligen Schrift nicht bloße „Lese=, sondern Lebeworte" seien; wie oft ist man dadurch genöthigt, zwischen den Zeilen zu lesen! Zugleich aber theilt die Bibel das Schicksal mit allen auch weniger prägnanten Werken des Alterthums, daß sie in Zeiten und unter einem Volke geschrieben worden sind, in die wir uns von Neuem hineinversetzen und hineinleben, sowie endlich in Sprachen, in die wir uns hineindenken und hineinhören müssen, wenn wir das Geschriebene recht verstehen wollen [4]. Wie ganz individuell ist endlich die Bibel, nie in abstracter Allgemeinheit gehalten, immer auf den concreten Fall, auf die Lage und die Bedürfnisse, auf Stimmung und Bildungsweise von Personen oder Gemeinwesen gerichtet [5]! Wie natürlich also, daß man sich nach einem Schlüssel umsieht! Aber es ist dieß kein magischer Schlüssel, den uns irgend ein Engel aus dem dritten oder siebenten Himmel herabbringen müßte oder der sich im Besitze einer geweihten Kaste befände; sondern es gilt hier im Allgemeinen die-

---

[3] „Auch in unserer eigenen Erfahrung fehlt es nicht an Analogien, wo der Geist des Schriftstellers, z. B. in einzelnen Momenten, sich emporgetragen fühlt zu einer so intuitiven Durchdringung seines Gegenstandes, daß er mit einer ungewöhnlichen Prägnanz und Wortgewichtigkeit von ihm spricht, die er selbst mit seiner Reflexion nicht ins Einzelne zerlegen kann; ja sogar, sobald er aus seinem intuitiven Centralpunkt heraus wieder in die gewöhnliche Denkthätigkeit versetzt ist, kann ihm seine eigene Arbeit wie ein ihm fremdes Object erscheinen, über dessen genaue Sinnentwicklung er sich ebenso erst den Kopf zerbrechen muß, wie ein Anderer." J. T. Beck, Einleitung in das System der christlichen Lehre S. 253. — Ein Beispiel dazu Hamann.

[4] „Wer erklären will, muß, sich möglichst nahe andrängend, den ersten Lesern oder Hörern gleich werden" Lutz (Hermeneutik). „Pour ne pas errer sur le sens que nous appelons extérieur, il faut avoir une idée précise de la langue des auteurs, je veux dire de la valeur des signes et des formes de cette langue, comparés aux formes et aux signes correspondants de notre propre langue. En d'autres termes, il faut savoir à quel taux il faut prendre les mots principaux, qui reviennent le plus souvent et entrent dans les passages les plus importants." Vinet (Homilétique) p. 124. Vgl. auch das Folgende.

[5] Vgl. Schleiermacher §. 135: „Die neutestamentlichen Schriften sind sowohl des innern Gehaltes als der äußern Verhältnisse wegen von besonders schwieriger Auslegung."

selbe Kunst, welche nach den natürlichen Gesetzen eines rückwärts schließenden, historisch-logischen Verfahrens bei jeder Schrift angewandt werden muß, welche der Auslegung bedarf. Und diese Kunst gehört in das höhere Gebiet der Sprachwissenschaft, der Philologie, mithin der angewandten Philosophie. Bloß in ihrer speciellen Anwendung ist sie theologische Disciplin[6]. Jedes Gesetz nämlich, welches die theologische Hermeneutik für die Schriftauslegung aufstellt, muß sich auf die allgemeinen hermeneutischen Grundsätze zurückführen oder aus ihnen ableiten lassen, und Alles, was hier im Interesse der Bibel geschehen kann, besteht eben in der rechten Anwendung dieser Gesetze, nie aber in der willkürlichen Abweichung davon oder in sogenannten „Ausnahmen von der Regel". Wo das Letztere geschieht, ist immer vorauszusetzen, daß das allgemeine Gesetz selbst nicht in seiner ganzen Tiefe gefaßt worden ist oder daß irgend eine Unklarheit, ein Mißverständniß obwaltet. Will nämlich eine einseitige, dürftige Gesetzgebung jede Erklärung der Schrift so sehr auf die rein äußerlich meßbare Bedeutung des Buchstaben beschränken, daß sie über der Grammatik (der Zeichenlehre des Buchstaben) die Semiotik (die Zeichenlehre des Geistes) vergißt, will sie das Freie, Lebendige, die Eigenthümlichkeit und Ursprünglichkeit (Genialität und Originalität) eines Schriftstellers absichtlich verwischen, um wo möglich an die Stelle der in reicher Ideenfülle sich offenbarenden Gestalten farbenlose Schattenrisse abstracter Gemeinplätze zu setzen, so wird sie dann freilich zu gefahren haben, daß die, welche sich mit dieser magern Kost nicht begnügen, ihrer Schule entlaufen und sich in Ermangelung eines wissenschaftlichen Princips, das sie bei ihr vergebens suchten, den Eingebungen eines in seiner Ueberschwänglichkeit unklaren Gefühls überlassen. Geht aber die Hermeneutik bei Aufstellung ihrer Gesetze auf die tiefere psychologische Physiognomik der zu erklärenden Schriftsteller ein, gleichviel ob auf dem poetischen, philosophischen oder religiösen Gebiete, und räumt sie als obersten Grundsatz den ein, daß nur der einen Schriftsteller recht zu würdigen verstehe, der entweder etwas demselben Verwandtes und Analoges in seinem Gemüthe trägt, oder wenigstens in dessen Stimmung und Lage sich zu versetzen, mit ihm zu leben weiß, und auch wirklich schon mit ihm gelebt und seinen Geist geathmet hat[7]: so darf sie auch von dem Erklärer der Bibel unbedingte Unterwerfung unter ihre Gesetze verlangen. Alle Verirrungen der sogenannten allegorischen Auslegung finden an einer engen Hermeneutik, sei es des orthodoxen oder des rationalistischen Buchstaben, ebensowohl ihre Entschuldigung, als in der wahren Auslegungskunde des Geistes ihre Berichtigung und endliche Beseitigung.

Die Hermeneutik als Wissenschaft konnte sich erst bilden, nachdem man

---

[6] Schleiermacher §. 137 f. Daß innerhalb dieser speciell-biblischen Hermeneutik sich dann wieder eine noch speciellere (alt- und neutestamentliche, paulinische, johanneische ꝛc.) denken und durchführen lasse, geht von selbst daraus hervor. Vgl. ebend. §. 136.

[7] Wie schon Luther bemerkt, daß nur der die ciceronianischen Briefe recht verstehe, „der zwanzig Jahre in einem feinen Regiment gestanden." Ebenso sagt Lutz (in seiner Hermeneutik): „Verstanden wird der Inhalt (der Schrift) nur von demjenigen, welcher ihn im Geist eines durch Christum Erlösten und im Interesse an der christlichen Kirche auffaßt und würdigt." Vgl. auch Schenkel, Dogmatik I. S. 327. und Krauß, über die Bedeutung des Glaubens für die Schriftauslegung (s. oben zu §. 33).

sich schon vielfach in der Auslegung versucht und mit mehr oder weniger Bewußtsein die von ihr zu entwickelnden Gesetze der Auslegung in Anwendung gebracht hatte. Und auch da noch bestand sie mehr „in einem Aggregate von einzelnen, oft feinen und empfehlenswerthen Beobachtungen“ [8], als daß sie sich sogleich zu einer Kunstlehre vollendet hätte, „deren Vorschriften ein auf mittelbar aus der Natur des Denkens und der Sprache klaren Grundsätzen beruhendes System bildeten.“

1. Allgemeine Hermeneutik [9].

G. F. Meier, Versuch einer allgemeinen Auslegekunst. Halle 1756.
J. J. G. Scheller, Anleitung zur Erklärung der alten Schriftsteller, mit Vorrede von Ch. A. Klotz. Lpz. 1783.
Ch. D. Beck, commentatt. academ. de interpret. vett. scriptorum. Lips. 1791.
*F. Ast, Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik. Landshut 180[illegible] S. 165 ff.
F. A. Wolf, Darstellung der Alterthumswissenschaft. Herausg. von S. F. W[illegible] Hoffmann. Lpz. 1833. S. 23 f. 27.

2. Anwendung auf die Bibel [10].

Mth. Flacii clavis s. scripturae. Bas. 1537. 2 voll. f. Neue Aufll. von J. M[illegible] säus. Jen. 1674. Lpz. 1695 rc.
S. J. Baumgarten, ausf. Vortrag der bibl. Hermeneutik; herausg. von J. [illegible] Bertram. Halle 1769. 4.
G. L. Bauer, Entw. einer Hermeneutik des A. und N. T. Lpz. 1709.
G. W. Meyer, Versuch einer Hermeneutik des A. T. Lüb. 1799—1800. N. [illegible] Lpz. 1812. (Jedes in 2 Bdn.)
J. H. Pareau, instit. interpr. V. T. Ultraj. 1822. 8.
Ernesti, institutio interpr. N T. ad usum lectionum. Ed. 1—3. Lips. 1761—7[illegible] ed. 4. observatt. auct. cur. C. F. Ammon. 1792; ed. 5. 1809. 8.
S. F. Nth. Morus, super hermeneutica N. T. acroases academ. Ed. et addit[illegible] mentis instr. H. C. A. Eichstaedt. Lips. 1797—1802. 2 voll.
Ch. D. Beck, monogrammata hermen. librr. N. T. Lips. 1803.
K. G. Bretschneider, die historisch-dogmatische Auslegung des N. T. nach ihren Principien, Quellen und Hülfsmitteln dargestellt. Lpz. 1806.
A. G. Keil, Lehrb. der Hermeneutik des N. T. nach Grundsätzen der gramm.-histor. Interpretation. Lpz. 1810. (Lat. von Emmerling. Ebend. 1811.)
J. J. Griesbach, Vorlesungen über die Hermeneutik des N. T., herausg. von J. C. S. Steiner. Nürnb. 1815.
*Fr. Lücke, Grundriß der neutestamentl. Hermeneutik und ihrer Geschichte, zum Gebrauche für akadem. Vorlesungen. Gött. 1817.
G. Ph. Ch. Kaiser, Grundr. eines Systems der neutestamentl. Hermeneutik. Erlang. 1817.
F. H. Germar, die panharmonische Interpretation der heiligen Schrift. Schlesw. 1821.
—— Beitrag zur allgemeinen Hermeneutik und zu deren Anwendung auf die theologische. Altona 1828.

---

[8] Schleiermacher §. 133.

[9] Aeltere Werke bei Danz S. 226, wozu noch: Ru'dorff, diss. de arte interpretandi scriptores veteres profanos. Lips. 1747.

[10] Manches hierüber findet sich auch in den oben (unter Grammatik, Einleitung, Kritik rc.) angeführten Schriften von Glassius (philologia sacra), Richard Simon rc. Semler hat zum Theil auch hier Bahn gebrochen: Apparatus ad liberal. V. T. interpret. Hal. 1773. Ad N. T. 1767. Neuer Versuch, die gemeinnützige Auslegung und Anwendung des N. T. zu befördern 1786. Einzelne Vorgänger: Rambach, Pfeiffer, Wolle, Carpzov rc s. bei Danz a. a. O.

H. Olshausen, ein Wort über tiefern Schriftsinn. Königsb. 1824.
— die biblische Schriftauslegung; noch ein Wort über tiefern Schriftsinn. Hamb. 1825.
R. Stier, Andeutungen für gläubiges Schriftverständniß im Ganzen und Einzelnen. Königsb. 1824. (S. Winers u. Engelhardts Journ. 4. S. 422 ff.)
C. F. Höpfner, Grundlinien zu einer fruchtbaren Auslegung der heil. Schrift. Leipz. 1827.
G. Chr. R. Matthäi, neue Auslegung der Bibel, zur Erforschung und Darstellung ihres Glaubens, begründet mit Charakteristik der neuesten theologischen Grundsätze, Richtungen und Parteien. Gött. 1831. Vgl. Lücke in den theol. Studien und Kritiken 1833. 2.
*Schleiermacher und † Löhnis s. oben unter Kritik.
*H. Nic. Clausen, Hermeneutik des N. T. Aus d. Dänischen von Schmidt-Phiselbeck. Lpz. 1841.
C. G. Wilke, die Hermeneutik des N. T. systematisch dargestellt. Lpz. 1843—44. 2 Bde.
*J. L. Lutz, bibl. Hermeneutik, herausg. von A. Lutz. Pforzheim 1849. 2. Ausg. 1861.
†J. Kohlgruber, hermeneutica bibl. generalis. Oenip. 1850.
†J. B. Güntner, hermen. bibl. generalis; ed. alt. Viennae 1851.

Geschichtlich:

J. G. Rosenmüller, hist. interpret. librr. sacrr. in eccl. christ. Hildb. et Lips. 1795—1814. 5 voll.
G. W. Meyer, Geschichte der Schrifterklärung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften. Gött. 1802—1808. 5 Bde.

§. 53.

Exegese.

Wozu die Hermeneutik als Theorie das Gesetz aufstellt und worauf die übrigen Hülfswissenschaften hinarbeiten, das führt nun die Exegese als wirkliche Kunstleistung aus, nämlich die auf Einsicht in Sprache und Alterthum gestützte Erklärung der heiligen Schriften.

Der Sprachgebrauch, wie öfter ein willkürlicher, ist des Verständnisses wegen nun einmal zu beachten. Die Worte ἑρμηνεία und ἐξήγησις bedeuten im Grunde dasselbe. Jedoch versteht man einmal unter Exegese die Handlung des Auslegers selbst, unter Hermeneutik die Theorie der Auslegungskunst. Für letztere gebraucht man auch den Ausdruck: Exegetik.

§. 54.

Die Exegese im weitern Sinne des Wortes, schließt sowohl die **Schriftauslegung** als die **Schrifterklärung** in sich. Während sich die erstere lediglich darauf beschränkt, die von einem Schriftsteller erzählte Thatsache oder vorgetragene Lehre in ihrer reinen Objectivität aufzufassen, bringt die Erklärung dieselbe in Verbindung mit anderweitigen Thatsachen und Lehren oder auch wohl mit dem eigenen Urtheile des Auslegers über die erzählte Sache oder vorgetragene Lehre selbst; weshalb die bloße Auslegung sich immer unabhängiger von der

Persönlichkeit des Exegeten erhalten wird, als die Erklärung, in i
die Subjectivität sich leichter einmischt. Die erstere entsprich
Uebersetzung und ist die Rechtfertigung derselben, die letztere drück
in der Umschreibung (Paraphrase) ab.

Wir folgen dem angenommenen Sprachgebrauche[1], obwohl m
auch umkehren könnte, indem der Erklärer doch eigentlich nur den Sin
macht, Licht in das Dunkle bringt, während der Ausleger das E
weiter auseinanderlegt und ausbreitet. So sagt man vom Predige
verstehe den Text auszulegen, gerade wenn er nicht nur das an
was dem Verständniß schwierig ist, sondern wenn er das Aufgehellt
auch nach allen Seiten hin zum Behuf eines weitern Verständnisses
legt. Indessen wird nun einmal in der wissenschaftlichen Terminologi
Wort Auslegung für interpretatio und Erklärung für commentatio
planatio, explicatio genommen. Das Geschäft des Interpres (Auslegers
dem gewöhnlichen Sprachgebrauch) ist beendet, wenn der Sinn des A
einfach dargelegt[2], z. B. constatirt ist, daß er ein Wunder erzähle,
oder jenes Dogma lehre. Der Commentator geht aber weiter. Er
sich klar machen, wie der Verfasser dazu gekommen sei, so und nicht a
zu erzählen, zu lehren u. s. w. Er stellt ihn mit sich selbst, mit den
genossen, mit dem ganzen Geiste der Zeit, in der er gelebt hat, zusa
(was man auch zum Unterschied von der bloß grammatischen die hist
Auslegung nennt), und endlich bringt er (pragmatisch) das Gefunden
sammen mit der Summe der eignen Erkenntniß und reiht es in di
ein. Daraus ergiebt sich von selbst, wie weit von reiner Objectivitä
Exegese die Rede sein könne. Allerdings muß sich die Auslegung
hängig erhalten von jeder schon gegebenen Dogmatik[3], und in neuere
ist sie es auch immer mehr geworden; namentlich hat der Rationali
es aufgegeben, seinem System zu Liebe Wunder und Dogmen auf e
schem Wege (durch Verdrehung) zu beseitigen; ja, fast scheint die ne
Richtung der heutigen Zeit in ihrer sogenannten „Voraussetzungslosi
ihre Freude daran zu haben, den biblischen Schriftstellern hierin mehr
zubürden, als die unbefangene Exegese anerkennt, um dann freilich
Ganze als ein Halt- und Sinnloses über Bord zu werfen. Aber eben

[1] Vgl. Eberhard, synon. Handwörterbuch unter „auslegen, erklären, d
S. 101. Ast S. 184: „Das Verständniß entwickeln und darlegen heißt erkl
Die Erklärung setzt nämlich Verständniß voraus und beruht auf ihm; denn n
wahrhaft Aufgefaßte und Begriffene, das Verstandene, kann als solches Andere
getheilt und verdeutlicht werden."

[2] Ueber den Unterschied von Sinn, Bedeutung, Verstand s. Schleierm
Hermeneutik S. 41.

[3] „Den Inhalt der Schrift nach kirchlicher Voraussetzung zu ermitteln, i
bleibt, so viel man auch dagegen excipire und clausulire, eine von vorn here
sprochene Procedur, bei welcher man hat, ehe man sucht, und findet, wa
hat." Meyer, Vorr. zu seinem kritisch-exegetischen Handb. 2. Aufl. S. XII
„Suche mit allen rechtlichen Mitteln, die dir zu Gebote stehen, den wahren
deines Schriftstellers zu erforschen; leihe ihm nichts von dem Deinigen, aber
ihm auch nichts von dem Seinigen. Fordere niemals, was er sagen soll; a
schrick niemals vor dem, was er sagt." Rückert (s. Rheinwald, Repert. 18
S. 97). Vgl. Kling in den Studien und Kritiken 1839.

Voraussetzungslosigkeit ist wieder von einem Vorurtheil, dem „der modernen Bildung", beherrscht, und dieses hat, wenn auch die Auslegung sich davon frei erhält, auf die Erklärung Einfluß. Statt daß diese ruhig und mit Selbstverleugnung auf den Sachverhalt eingeht, nimmt sie von vorn herein gegen den Schriftsteller eine feindliche Stellung an und behandelt ihn ungerecht. Von dieser leidenschaftlichen Stimmung hält sich nun die Schule fern, welche der rein grammatisch-historischen Auslegung sich befleißigt und jedes Urtheils sich enthält. Dieser Standpunkt ist jedenfalls ein achtungswertherer, in sittlicher und wissenschaftlicher Beziehung. Aber ist er genügend? Oder besteht der letzte und eigentlich wissenschaftliche Gewinn nicht darin, das durch gelehrten Fleiß Gefundene in ein Eigenthum des Geistes zu verwandeln? Wozu die Beschäftigung mit einem Schriftsteller, der mir nichts ist und nichts giebt, und mit dem ich mich innerlich durch nichts verbunden weiß? Wie nur ein dichterisches Gemüth den Dichter zu erklären vermag, so kann nur ein religiöser Sinn einen religiösen Schriftsteller, näher ein christlicher einen christlichen, auffassen und verstehn; und wie Familienbriefe von den Gliedern der Familie in's Innerste und Tiefste hinein verstanden werden, während sie dem Fremden ein Aeußerliches bleiben, das ihn langweilt, so ist es mit diesen Schriften des Vermächtnisses göttlicher Liebe[4]. Hier wird also allerdings auch der Exeget den Grund seines Herzens uns offenbaren in der Art, wie er uns seinen Schriftsteller erklärt, und nur so lange wird seine Subjectivität uns eine störende sein, als sie sich nicht mit dem Grundton der biblischen Stimmung in Einklang findet[5]. Damit ist nicht gesagt, daß der Exeget von vorn herein seine eigenen Gedanken soll unbedingt gefangen geben, selbst nicht unter das Schriftwort, wie von gläubiger Seite oft gefordert wird. Er soll Freiheit des Geistes und Unbefangenheit genug behalten, das menschlich Eigenthümliche seines Schriftstellers, das, was dessen individueller Bildung, seiner Stellung zur Zeit ꝛc. angehört, zu beurtheilen; er darf sich über ihn stellen in der einen Beziehung, während er wieder sich unterordnet in der andern. Es ist auch hier durchaus lebendige Wechselwirkung, ein sich Anregenlassen vom Geiste und ein Verarbeiten des Gewonnenen in das schon Vorhandene, zu

---

[4] „Wahrlich ich sage euch, der Lord Byron hätte mit dürftiger Kenntniß der hebräischen Sprache den größten Bußpsalm Davids (51.) besser ausgelegt, als mancher der berühmtesten Grammatiker." Umbreit (in der Rec. von Tholucks Commentar zu den Psalmen, in den Studien und Kritiken 1845. 1. S. 177).

[5] „Wem ein tieferer Sinn und eine lebendige Anschauung fehlt, bleibt bei aller technischen Virtuosität in der Auslegung der Natur wie der heiligen Schrift, sowohl des Neuen wie des Alten Testaments, ein Stümper, der an der Schale nagt und nie zu jenem geistigen Mittelpunkt dringt, in dem die Idee in ihrer ewigen Wahrheit leuchtet." Umbreit (theol. Studien und Kritiken Jahrg. 1832. Heft 3. S. 656). Ebenso urtheilt auch Usteri (in seinem Commentare über den Brief an die Galater S. VI.): „Das grammatisch-historische Princip dünkt mich nur erst die conditio sine qua non oder das negative Regulativ der Auslegung zu sein; die positive Aufgabe des Exegeten scheint mir darin zu bestehen, sich gleichsam ganz in den Geist des Schriftstellers niederzusenken, um dann das Bild desselben, wie es sich unter örtlichen und zeitlichen Bedingungen in der Schrift abspiegelt, sprachlich und sachlich erleuchtet vor den Augen des Lesers emporsteigen zu lassen." — Vgl. Billroth, Commentar zu den Briefen an die Corinther S. V. Lücke in den Studien und Kritiken 1834. 4. S. 769—71. Schleiermacher, Hermeneutik S. 20. Dazu Bunsen, Gott in der Geschichte S. 122 ff. Krauß a. a. O.

weiterer Förderung des Verständnisses nothwendig [6]. Ueberhaupt ist ja die Exegese nicht auf einmal fertig, und wer seinen Schriftsteller zum zehnten- und hundertstenmal liest, wird ihn anders erklären, als wer ihn das erstemal liest [7]. Man hat die vielseitige Geistesthätigkeit bei der Erklärung, das Zusammenstimmen der grammatisch-historischen Interpretation mit der höhern, idealen und gemüthlich religiösen, panharmonische Interpretation genannt (Germar); späterhin ist der Ausdruck pneumatisch beliebt worden (Beck). Auf das Wort kommt es nicht an; aber vielfach fühlt es unsere Zeit und es ist von ihr anerkannt, daß allerdings bei aller menschlichen Erklärung des Menschlichen in der Bibel (und das bleibt die nothwendige Schutzwehr gegen allen Mißbrauch des Aberglaubens) doch in letzter Instanz der heilige Geist selbst der ächte Erklärer seiner Worte, der angelus interpres sein müsse, der uns den Sinn der Schrift aufschließt [8]; was ohne alle Phantasterei auf den vernünftigsten Sinn zurückzuführen ist für die, welche Sinn dafür haben.

§. 55.

Von der Schriftauslegung und Schrifterklärung ist endlich noch die Schriftanwendung wohl zu unterscheiden, die, obwohl auf der erstern ruhend, doch ihrem Wesen nach einem andern Gebiete, nämlich dem praktischen, angehört.

Die heilige Schrift wurde ursprünglich zum erbaulichen Zwecke ausgelegt: so das A. T. von den neutestamentlichen Schriftstellern, und so dieses wieder mit dem Alten von den Kirchenvätern, obwohl einige unter ihnen bereits einen Unterschied machten zwischen praktischer und wissenschaftlicher Erklärung. Auch jetzt noch soll die Frucht des exegetischen Studiums der Kirche zu gute kommen, die Kathederexegese der Kanzelexegese, was oft aus wissenschaftlicher Vornehmthuerei übersehen wird. Soll aber darum die wissenschaftliche Exegese sich zum Voraus auf den Kanzelgebrauch einrichten, so daß der Sinn, der für die Erbauung das Meiste abträgt, von vorn herein als der richtige angenommen wird? Oder soll (mit Kant [1]) eine besondere Art der Auslegung, die kirchlich-praktische (wie er sie nannte: moralische), neben die wissenschaftliche so hingestellt werden, daß beide einander nichts angehen? Keins von Beidem. Die praktische Exegese muß das Resultat der wissenschaftlichen sein, und ein gewissenhafter Prediger soll dem Volke keine Erklärung vortragen, die sich nicht wissenschaftlich rechtfertigen läßt. Wohl aber ist von ihm die Schriftwahrheit in allseitige Beziehung zu den religiösen

---

[6] In diesem Sinne redet auch Lücke a. a. O. von einer eintauchenden und auftauchenden Geistesrichtung des Exegeten.

[7] So rühmt Luther, daß er die Bibel nun schon etliche Jahre, jedes Jahr zweimal, durchgelesen und allezeit von den Aestlein und Zweiglein noch ein paar Früchte heruntergeklopft habe.

[8] Nach Luther (vgl. Lücke's Zeitschrift an Neander in seiner neutestamentlichen Hermeneutik) oder nach Flacius: „Damit Gott selbst der oberste Herr und Schiedsrichter in allen Streitigkeiten und Zweifeln bleibe." Bei Pelt S. 175.

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Königsb. 2. Aufl. 1794. S. 158 ff. Dagegen Rosenmüllers Bemerkungen (Erl. 1794).

Bedürfnissen der Zeit und der Gemeinde zu setzen, in einer Weise, wonach das eine Schriftwort, das er zum Grunde legt, aus der nächsten Begrenzung, in der es der Exeget vorfindet, herausgehoben und unbeschadet seines ursprünglichen Sinnes bald verallgemeinert, bald wieder auf's Individuellste und Speciellste bezogen und wonach das äußerlich und geschichtlich Gegebene in ein Bild innerer Zustände und in einen Träger der Gegenwart verwandelt wird; denn was den Gemeinden zu Rom, Corinth, Philippi u. s. w. gesagt wurde, das sagt der Geist den Gemeinden noch heute. Nur wäre es ein Vermischen der Gebiete, wenn der wissenschaftliche Exeget die Aussprüche der Bibel in dieser subjectiven Unmittelbarkeit auffassen wollte[2], in der sie der Prediger zu fassen berechtigt ist, oder wenn umgekehrt der Prediger ängstlich bei dem ersten und nächsten Sinne des Buchstaben stehen bleiben wollte[3]. Auch der wissenschaftliche Exeget kann zur Erbauung seiner Zuhörer den Schriftsteller erklären; aber dieß geschieht wahrlich nicht durch Anstellen erbaulicher Betrachtungen oder durch einen Cento aus Stellen alter und neuer Asketen, sondern gleichwie der Mathematiker durch das Stringente seiner Beweise sogar die Gemüther derer zu fassen vermag, die seinem Vortrage folgen, so wird es noch weit mehr der Exeget durch ruhige Darlegung und Entfaltung des in den Grenzen seiner eigenen Sphäre sich haltenden Schriftwortes. Winke zu weiterer praktischer Ausführung mögen dabei immerhin gegeben werden[4]; die eigentlich praktische Durchführung des Stoffes aber zum Behuf der homiletischen Behandlung ist der praktischen

---

[2] Dieß gilt namentlich vom A. T. Hier ist es die Aufgabe des Exegeten, den Schriftsteller aus seiner Zeit heraus zu verstehen und auch die sogenannten messianischen Stellen in ihrer nächsten historischen Sphäre zu begreifen; wenn er auch die Fäden, die in das N. T. hinüberleiten, an die Hand giebt, so überläßt er doch ihre weitere Verknüpfung andern Disciplinen, und nie darf „die alttestamentliche Auslegung in ihrer bewußten wissenschaftlich-künstlerischen Begrenzung mit der vom N. T. ausgehenden christlichen Reflexion verwechselt werden." (Umbreit a. a. O. gegen Hrn. von Meyer und seine Schule.) Anders dagegen Kurtz, Geschichte des A. B. S. 8: „Das Wesen der Weissagung wird völlig verkannt, wenn man ihre hauptsächlichste Bedeutung darein setzt, dem Christenthum, in dem freilich alle Weissagung sich erfüllt, zur Bewahrheitung seines göttlichen Ursprungs zu dienen. Es stände mit dem Christenthum schlimm, wenn es der Beglaubigung durch wirklich eingetroffene Vorhersagungen nicht entbehren könnte, und noch schlimmer stände es mit der Weissagung, wenn sie erst nach Jahrhunderten oder nach Jahrtausenden Verständniß und Bedeutung gewänne. Die Weissagung will — jede andere Bedeutung ist eine nebensächliche und untergeordnete — das Verständniß der Gegenwart, ihrer Stellung und ihrer Aufgabe öffnen, und nicht bloß der Gegenwart, der sie unmittelbar gegeben ist, sondern auch jeder spätern Gegenwart (?), insofern diese mit jener noch wesentlich gleiche Basis, gleiche Bedürfnisse und gleiche Aufgabe hat."

[3] Rosenkranz, Encykl. (1. Aufl.) S. 125: „Die Rücksicht auf die originelle Beschränkung des Sinnes macht den Unterschied aus zwischen der populären und wissenschaftlichen Auslegung. Jene muß das Princip haben, den Sinn der Schrift so fruchtbar und vielseitig zu behandeln, als er nur immer zuläßt; sie kann unbedenklich — wenn sie nur von dem Geschraubten und direct Verzerrten sich fern hält — dem Text so viel unterlegen, als er tragen will. Diese dagegen hat den Sinn der Schrift so nachzuconstruiren, wie er ursprünglich gemeint war." Vgl. Vinet, Homilétique p. 130 ss., der zwischen Erweiterung (extension, catachrèse) und Umdeutung (métaphore) unterscheidet, wonach für den praktischen Gebrauch das Erstere zulässig wäre, das Letztere nicht. Vgl. auch die Vorrede zu meinen Festpredigten. Basel 1830. IX—XI.

[4] de Wette, praktische Erklärung der Psalmen.

Theologie zuzuweisen. Demnach ergiebt sich uns, daß Auslegung, Erklärung und Anwendung, jede in ihrem Bereiche, in ein weiteres Gebiet der Theologie eingreifen, die Auslegung in das historische, die Erklärung in das dogmatische, die Anwendung in das praktische Gebiet.

§. 56.

Die Methode.

In Beziehung auf Ausführlichkeit kann die Exegese entweder als cursorische oder als statarische behandelt werden. Beide Arten des Unterrichts sind mit einander zu verbinden. Der Gebrauch gelehrter Commentare wird erst dem von rechtem Nutzen sein, der die eigene Kraft im Erklären versucht hat; denn zu viele Hülfsmittel sind eher verwirrend als zurechtleitend, und es hat sich der Anfänger ebensosehr vor dem sich Verlassen auf fremde Autoritäten als vor einem falschen Streben nach Originalität zu hüten. Der sittlich-religiöse Ernst, mit welchem er zu den heiligen Schriften herantritt, und ein für die Sache der Bibel und des Christenthums entschieden begeisterter Sinn werden ihn am besten vor Abwegen bewahren und ihm jene Selbstverleugnung geben, ohne welche nichts wahrhaft Großes erreicht wird.

Jeder Studierende soll schon vor dem Eintritt in die Theologie Einiges im N. T. gelesen haben, und auch während des Studiums sollte die cursorische Lectüre privatim fortgesetzt werden; denn wir sollen mit der Schrift leben, mit ihr gleichsam aufstehen und uns niederlegen. Nur so bekommen wir den lebendigen Eindruck von ihr, während, wenn sie ausschließlich als Object der rein gelehrten Forschung betrachtet wird, sie uns fremd bleibt und nicht mit uns innerlich zusammenwächst. Auch lasse man doch ab von dem Gedanken, als müsse man sich gleich von Anfang an mit einem Wall von Commentaren verschanzen. Das sieht gründlicher aus, als es in der That ist, und oft sieht man dann den Wald vor Bäumen nicht. Besser man übe sich, das zu erklärende Stück *schriftlich zu übersetzen*, und auch der Lehrer wird wohlthun, eine deutsche oder lateinische Uebersetzung seiner Erklärung entweder vorauszuschicken oder ihr nachfolgen zu lassen; das Letztere ist passender, je mehr sich die Uebersetzung der Umschreibung (Paraphrase) nähert, das Erstere, je mehr sie wörtliche, noch der weitern Erklärung harrende Uebertragung ist. Noch vor dem Gebrauch der Commentare wird bei der Repetition das Nachschlagen und Vergleichen der in der Vorlesung angeführten Parallelen und eine sorgfältige Vergleichung der alttestamentlichen Citate im N. T. mit dem Original und der Septuaginta von Nutzen sein. Es ist ein großer Irrthum, wenn man glaubt, die exegetische Aufgabe bestehe nur darin, unter den schon vorhandenen Auslegungen eine zu wählen, statt daß man sich übt, mit eigenen Augen zu

sehen [1]. Und auch da, wo man zu weitern Hülfsmitteln greift, wird man wohlthun, sich in erster Linie an solche zu halten, welche (nach Art der Scholien) dem grammatisch-historischen Verständniß aufhelfen (Schöttgen, Lightfoot, Grotius, Wolf, Bengel), und dann erst die, welche den Ideengang des Verfassers in eigenthümlicher Weise entwickeln [2]. Diese sollen erst den Fleiß krönen. Die falsche Sucht übrigens, neue Auslegungen auf eigene Hand hin erfinden zu wollen, wird da weniger Platz greifen, wo wir noch nicht die Masse der schon vorhandenen kennen (was nur noch das Gelüsten reizt, zu den 100 Erklärungen noch die 101. hinzuzufügen), und wir werden eine um so größere Befriedigung erhalten, wenn das von uns selbst Gefundene durch das Ansehen eines bewährten Exegeten hinterher seine Bestätigung findet. Damit ist aber nicht gesagt, daß wir uns in keinem Falle bei der selbstgefundenen Auslegung beruhigen dürfen, wenn sie nicht eine gelehrte Autorität für sich hat. Im Gegentheil müssen wir als Protestanten stets die Möglichkeit neuer, d. h. in der Sprache und den geschichtlichen Daten noch besser begründeter Auslegungen in dem Maße zugeben, als Philologie und Geschichte unter uns fortschreiten, wenn gleich das höchst zu empfehlende Mißtrauen in die eigene Sehkraft in solchen Fällen zu einer doppelt strengen Prüfung auffordern soll. Auch hier findet oft der schlichte einfache Sinn das Beste [3]. — Wehe dem, der die Bibel zur Schaubühne seiner Eitelkeit macht! Ihm schließt sich gewiß die reine Wahrheit nicht auf, wenn er auch Einzelnes hervorklauben sollte, was ihm eine ephemere Berühmtheit bringt. Wohl dem Exegeten hingegen, dem, wie dem Bilde des Evangelisten Matthäus, der Engel zur Seite steht mit dem Kindesangesichte der Unschuld und des unbestochenen Wahrheitssinnes!

Zur Geschichte der Auslegung.

Wie schon bemerkt (§. 55), diente die Bibelerklärung zuerst dem praktischen Bedürfniß. Des heiligen Inhalts sich zu bemächtigen, galt vor Allem, und erst eine spätere (reflectirende) Zeit konnte sich die Aufgabe stellen, diesen Inhalt in seiner ursprünglichen Form zu fixiren und das damalige Bewußtsein von dem einer spätern Zeit zu unterscheiden (vgl. Rothe, zur Dogmatik S. 186 ff.). Als nun aber die Juden im Auslande, namentlich die in Alexandrien, mit hellenischer Weis-

[1] So räth schon Melanchthon in der Postille II, 626: „Amate doctrinam et scripta Pauli et saepe legite; id magis proderit, quam si legatis magnos acervos commentariorum. Qui ordinem observat in Epistolis Pauli et saepe relegit, plus discit, quam qui multos evolvit commentarios.“ — Gaussenius, diss. I. p. 26: „Atque illud est, quod soleo studiosis usque ad fastidium inculcare, ut ad commentarios non adeant, quin prius illis aqua haereat neque ultra possint in loci examine proprio remigio pergere.“

[2] „Caeterum, cum commentarios dico, eos intelligo, qui scripturam brevibus ad sensum literalem accommodatis observationibus illustrant; non qui occasione scripturae suas, quas locos communes vulgo vocant (ihre Dogmatik), in medium protrudunt, quibusque adeo libri sacri non tam sunt commentariorum argumentum, quam praejudiciorum loci quidam atque indices.“ Gaussenius l. l. p. 27.

[3] „Certe, quemadmodum vina, quae sub primam calcationem molliter defluunt, sunt suaviora, quam quae a torculari exprimuntur, quoniam haec ex acino et cute uvae aliquid sapiant, similiter salubres admodum et suaves sunt doctrinae, quae ex Scripturis leniter expressis emanant, nec ad controversias . . . trahuntur.“ Baco Verul. de augmentis scientiar. IX. p. 488. — Der simple Laienverstand trifft mitunter besser zum Ziel, als der vom Schulbunst umnebelte Blick des gelehrten Exegeten.

heit bekannt wurden, lag ihnen vor Allem daran, das Göttliche, von dem sie sich auch hier berührt glaubten, als in der Schrift gegründet nachzuweisen und die Keime einer tiefsinnigen Gnosis unter ihrer bescheidenen Hülle zu suchen und zu finden, während die Palästinenser bei der historischen Interpretation stehen blieben. Jenes führte zur allegorischen Auslegung[4], die nicht als die willkürliche Erfinfindung einzelner Köpfe, sondern als eine natürliche Entwicklungsstufe in der Geschichte der Schrifterklärung gefaßt werden muß. Als nun vollends das Christenthum in die Welt getreten war und mit ihm die Erfüllung früherer Verheißungen und Erwartungen, so war es natürlich, daß eine Zeit, die noch ganz von dem mächtigen Eindrucke erfüllt war, den die Erscheinung Christi hinterlassen hatte, auch Christum, den Messias, überall im A. T. wiederfand, und in den zufälligsten Dingen Spuren seines Wesens zu entdecken meinte. „Je heller und glänzender das neue Licht war, welches den an Jesum gläubig gewordenen Israeliten von ihm aus über das Alte Testament im Ganzen und Großen aufging, desto zuversichtlicher setzten sie voraus, daß auch alles oft so dunkle Detail in dem heiligen Buche von eben daher sich aufhellen müsse" (Rothe S. 196). Jeder rothe Faden wurde Typus des vergossenen Blutes, und was nur von ferne einem Kreuze ähnlich sah, war ein Vorbild des Kreuzes auf Golgatha. (Vgl. Barnabas, Justin d. Märt. u. A.) So standen die Sachen schon vor Origenes († 254). Er ist nicht der Erfinder der allegorischen Auslegung, aber der Erste[5], der für sie einen hermeneutischen Kanon aufgestellt und ihr neben der grammatisch-historischen Auslegung eine wissenschaftliche Berechtigung eingeräumt hat, während sie früher mehr in unbewußter Naivität geübt worden war. Jetzt erwachte das Bewußtsein über den Gegensatz des allegorisirenden und des grammatisch-historischen Verfahrens, und diesen Gegensatz suchte Origenes zu vermitteln. Er lehrte einen dreifachen Schriftsinn (entsprechend dem Leib, der Seele und dem Geiste des Menschen: = buchstäblicher, moralischer, geistiger Sinn). Was sich buchstäblich nicht rechtfertigen läßt (der Würde Gottes und der Bibel Eintrag thut), ist allegorisch zu erklären. Mit dem Allegorischen ist das Anagogische und Tropologische verwandt (worüber das Weitere in der Geschichte der Hermeneutik). Dieser origenistisch-alexandrinischen Hermeneutik trat jedoch die nüchterne antiochenische Schule im 5. Jahrhundert entgegen, als deren Vertreter (dem fanatischen Cyrill gegenüber) Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsvheste, Johannes Chrysostomus, Ephräm Syrus u. Theodoret zu nennen sind. Von nun an ging die historisch-theologische Auslegung, die auch schon früher geübt wurde, neben der allegorischen her. Unter den lateinischen Lehrern zeichneten sich Hieronymus und Ambrosius als Exegeten aus; Augustin dagegen verdankte seinen Ruhm weniger seiner exegetischen Gelehrsamkeit und Genauigkeit, als der Originalität und dem Tiefblick seines Geistes, womit er seine Zeit beherrschte. Auch er war Freund des Allegorisirens und statuirte einen vierfachen Schriftsinn. — An ihn schloß sich Gregor der Große († 604), der

---

[4] Das Wort ἀλληγορεῖν von ἄλλο und ἀγορεύειν, Gal. 4, 24. „Die schlimmste Abweichung nach dieser Seite hin ist die kabbalistische Auslegung, die sich mit dem Bestreben, in Allem Alles zu finden, an die einzelnen Elemente und ihre Zeichen wendet." (Schleiermacher, Hermeneutik S. 23.) Sie kam ebenfalls nach dem Exil bei den Juden auf (das Buch Sohar) und ging von ihnen zu den Christen über. Vgl. Z. Frankel, über den Einfluß der palästinensischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik, Leipzig 1851. und Hirschfeld, die Halachische Exegese. Berlin 1840.

[5] Nämlich unter den Christen. Denn schon Philo hatte mit Bewußtsein zwischen einem esoterischen und exoterischen Sinne unterschieden.

römische Bischof, an. Die Autorität der Kirche verdrängte nun mehr und mehr die freie Forschung, und wie man sich gewöhnte, an das Evangelium zu glauben um der Kirche willen, so nahm auch die traditionell-kirchliche Auslegungsweise überhand, welche wir als eine fernere Entwicklungsstufe zu betrachten haben. Auf ihr standen fast alle Exegeten des Mittelalters. Man hielt sich an Sammlungen dessen, was die Lehrer der Kirche über die Schrift Gutes und minder Gutes gesagt hatten (σεῖραι, catenae patrum)[6], und daneben fand besonders bei den Mystikern ein phantastisches Allegorisiren statt. Bei der Vernachlässigung des Bibelstudiums und der Unkenntniß der Grundsprache ermangelte die scholastische Theologie eines sichern biblischen Grundes. — Wichtig sind dagegen im Mittelalter, besonders vom 12. Jahrhundert an, die jüdischen Ausleger des A. T., die Rabbinen Jarchi, Aben Esra, David und Moses Kimchi, Maimonides (R. Mose Ben Maimon, abgekürzt Rambam) u. A. — Nachdem durch Nikolaus Lyra († 1340), Laurentius Valla († 1457) und Reuchlin († 1522) das Studium des Hebräischen auch bei den Christen wieder geweckt und seit der Eroberung Constantinopels (1453) die griechische Literatur verbreitet worden, begann es auch für die christliche Exegese zu tagen. Der Stabilität einer traditionell-kirchlichen und der Willkür einer phantastisch-allegorischen Auslegung trat nun wieder die nüchterne, philologisch begründete und geschmackvolle Exegese eines Erasmus entgegen, welcher die hellern Köpfe des Jahrhunderts sich anschlossen. Aber noch vielseitiger wurde das Bibelstudium durch die Reformation. Luther führte in die Tiefen der Schrift zurück; er machte der pneumatischen Erklärungsweise Bahn; als Bibelübersetzer für das Volk steht er einzig da. (Vgl. Anm. 9. — Dr. M. Lutheri exegetica opera latina, curaverunt J. C. Irmischer et Henr. Schmidt. Vol. XXII. Francf. 1860.) Doch ist nicht zu vergessen, daß Luther von Melanchthons und Anderer genauerer Sprachkenntniß unterstützt wurde. Einen gemessenern Schritt ging Zwingli, dem seine classische Bildung trefflich zu statten kam; und durch Feinheit und Genauigkeit (Akribie) der Exegese zeichnete sich vor Allen Calvin aus (s. Tholuck, vermischte Schriften, 2. Thl.), an den sein Schüler Theod. Beza sich würdig anschloß. Ueberhaupt wurde in der reformirten Kirche das Schriftstudium in einem weitern Umfang geübt, als in der lutherischen, die mehr das Systematische bearbeitete. Auch gerieth die Exegese der Lutheraner bald wieder in die Abhängigkeit von der symbolischen Kirchenlehre, im Widerspruch freilich mit dem protestantischen Princip selbst; „denn die Unabhängigkeit der Schriftauslegung vom Machtspruch der Kirche und von jeder menschlichen Autorität ist ein Grundthema in den Schriften der Reformatoren" (Clausen, Hermeneutik S. 230). Auch die reformirte Orthodoxie lief Gefahr, einer stabilen Exegese zu verfallen; während die von der reformirten Kirche ausgegangenen Remonstranten (Arminianer), unter ihnen vorzüglich Grotius, das grammatisch-historische Princip, freilich oft mit einseitiger Nüchternheit, geltend machten. Im Gegensatze zu ihr vertheidigte Coccejus die Lehre von einer durchgängigen Prägnanz der heil. Schrift, was sich besonders bei der Beurtheilung des Messianischen im A. T. kundgab. — In der deutsch-lutherischen Kirche wird Ernesti († 1781) als der Wiederhersteller einer von der Dogmatik unabhängigen grammatisch-historischen Interpretationsweise begrüßt. Diese gewann immer mehr Anhänger und empfahl sich auch der aus den Banden der Orthodoxie sich hinaussehnenden Zeitrichtung. Aber gar zu bald nahm diese selbst wieder die Exegese in ihre Dienste, und je flacher die Auslegung wurde, für desto zeitgemäßer hielt man sie. Sei es aus einem Rest

[6] Ueber diese exegetischen Sammlungen s. Herzogs Realencykl. Bd. IV. S. 282 ff. von O. F. Fritzsche).

von Achtung vor der Schriftautorität, oder sei es aus bewußter Fälscherei geschehen — die Neologie hatte sich schon längere Zeit (von den Socinianern her) gewöhnt, ihr System in der Bibel wiederzufinden —: Wunder und Geheimnisse, deren mehrere von einer frühern Zeit unnöthigerweise hineinerklärt worden waren, wurden jetzt dem klarsten Wortlaut entgegen, herauserklärt und durch allerlei Künste wegexegesirt. Aber nicht nur die Rationalisten machten sich dieser Willkür schuldig, sondern auch die Supranaturalisten wußten sich aus apologetischem Interesse Manches in der Bibel zurechtzulegen und zeigten eigentlich den Rationalisten den Weg. (Die falsche und unredliche Harmonistik.) Kant suchte das Unwesen dadurch zu beschränken, daß er die gelehrte (theologische) und die praktische (moralische) Interpretation von einander losriß. Allein diese unnatürliche Trennung, die, genau besehen, sogar auf einem immoralischen Princip ruhte, konnte die Kirche auf die Dauer nicht ertragen. Die Zeit strebte nach Versöhnung der Wissenschaft und des Lebens. Die rationalistische Schule läuterte sich wissenschaftlich durch gediegenes exegetisches Studium, und vor Allem machte die strenge philologische Zucht, wie sie de Wette und Gesenius auf dem Boden des A. T., Winer auf dem des Neuen einführte, dem losen Getreibe ein Ende. Der Kampf der Parteien wurde auf das dogmatische und religionsphilosophische Gebiet zurückgewiesen, während auf dem der Exegese die Neutralität herrschen sollte. Indessen konnte auch diese aus den oben entwickelten Gründen nicht so unbedingt gehalten werden. Es wurde von gläubiger Seite wieder an den tiefern Schriftsinn erinnert. Dieser sollte jedoch nicht mit Beiseitesetzung des Grammatischen und Historischen, sondern von einem darüber hinausgehenden, höhern Standpunkt aus gewonnen werden. Und in der That läßt ein Blick auf die neuere exegetische Literatur in den letzten Decennien einen schönen Fortschritt in dieser Hinsicht erkennen, wenn gleich es auch nicht an manchen Mißgriffen und bedauerlichen Rückfällen in alte Verirrungen gefehlt hat[7].

Exegetische Hülfsmittel.

Vgl. die Literatur zur biblischen Philologie §. 42 ff.

1. Uebersetzungen und Paraphrasen[8].

a. Lateinische[9].

Libri sacri antiqui foederis ex serm. hebr. in latinum translati, notatione brevi praecipuae lectt. et interprett. diversitatis addita, auctorr. H. A. Schott et J. F. Winzer. Vol. I. Pentat. cont. Alt. 1816.

b. Deutsche.

α. Luthers Uebersetzung[10].

Berichtigte Ausgabe nach Luthers letzter Original-Ausg. (von 1545) von H. E. Bindseil u. H. A. Niemeyer. Halle 1850 ff. Nach demselben Originale

---

[7] Vgl. Lücke's Weihnachtsprogramm: de eo, quod nimium artis acuminisque est in ea, quae nunc praecipue factitatur, maxime evangeliorum interpretatione. Gotting. 1853.

[8] Ueber die Irrationalität jeder Uebersetzung vgl. Schleierm. §. 126. — Alte Uebersetzungen des A. T. s. oben. Ueber die des neuen vgl. de Wette, Einleit. §. 10—26.

[9] Ueber die ältern von Castellio, Beza, Erasmus ꝛc. s. die Literaturwerke von Buddeus, Walch ꝛc. Danz S. 246 ff. Ueber die Vulgata vgl. die Literatur zu §. 51.

[10] Ueber vorlutherische Bibeln und über die Ausg. der luther. Bibel selbst sind die literarischen Werke von Panzer u. A. zu vergleichen. Siehe Danz S. 247. Auch J. Kehrein, Bibelübersetzungen vor Luther. Stuttg. 1851. Ebenso über andere ältere deutsche Bibeln, was übrigens schon zu weit führt für den Zweck der Encyklopädie. Ueber die bei Luther's Bibelübersetzung in Frage kommenden Um-

von W. Hopf. Lpz. 1851. 3. Abdr. 1857. (in versch. Ausgg.; auch A. und N. T. separat. Vgl. W. Hopf, Vorbericht über eine neue Ausg. d. h. Schr. nach Dr. Luthers Uebersetzung. Mit Nachwort von C. G. A. Harleß. Lpz. 1851). Neuere Ausgaben der Lutherischen Bibelübersetzung von Tischendorf (Lpz. 1855); von Dächsel, mit Vorw. von Dr. Aug. Hahn (Breslau 1862); von Otto Delitzsch (Prachtbibel) — u. A.

β. Bearbeitungen der Lutherischen Uebersetzung.

Biblia, d. i. die ganze heil. Schrift A. u. N. T. verdeutscht von Dr. M. Luther, mit bericht. Parallelstellen und erkl. Wortregistern von G. W. Lorsbach und J. M. Hartmann; mit Vorr. von W. Münscher. Marb. 1808.

Die heilige Schrift — nach dem Grundtext berichtigt (von J. F. von Meyer). Frkf. 1818—23. 3 Bde. Neue Aufl. revid. von R. Stier. Halle 1851. Von demselben nochmals aus dem Grundtext berichtigt. Bielefeld 1856. 2. Aufl. 1858.

*Die h. Schrift in berichtigter Uebersetzung mit Einleitungen und Anmerkungen von J. F. von Meyer. 3. verbess. Aufl., Ausgabe letzter Hand. Frankf. u. Erlang. 1855.

γ. Neuere Uebersetzungen[11].

*Die Schriften des A. und N. T. übersetzt von J. Ch. W. Augusti und W. M. L. de Wette. Heidelb 1809—1814. 6 Bde.

*Die Schriften des A. und N. T. übersetzt von de Wette (allein). Heidelberg 1831. 3. Aufl. 1838 und 1839. 4. Aufl. 1858. 3 Bde.

Sämmtliche Schriften des N. T. a. d. Griech. übersetzt von J. J. Stolz. Zürich 1781—82. 4. Aufl. Hannov. 1804. 2 Bde. Neue Bearb. Hannov. 1820.

†Die heiligen Schriften des N. T. übersetzt von Karl und Leander van Eß. Sulzb. 1807 und in wiederholten Auflagen[12].

*Das N. T. unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi, nach der in Zürich kirchlich eingeführten Uebersetzung aufs Neue mit Sorgfalt durchgesehen. Zürich (Depot der evangelischen Gesellschaft) 1857.

Die Sendschreiben des Apostels Paulus an die Galater, Efesier, Filipper, Kolosser und Thessalonicher, neu übersetzt von F. Zyro. Aarau 1860.

c. Französische.

Le Nouveau Testament par Beausobre et Lenfant. Amst. 1741. 2 vols. 4.

La seconde partie de l'ancien Testament, comprenant les Hagiographes et les Prophètes. Traduction nouvelle d'aprés l'Hébreu, par H. A. Perret-Gentil. Neufchatel 1847. (S. die Rec. von de Wette im KBl. f. die ref. Schweiz 1848. 2.)

---

stände vgl. die Schriften von Giese, Götz, Palm, Panzer, Teller, Zeltner. S. Winer, Handb. der theol. Lit. S. 167 f. Einen guten Ueberblick geben S. C. G. Küster, Geschichte der Verdeutschung des göttl. Wortes durch D. M. Luther. Berl. 1823. H. Schott, Gesch. der deutschen Bibelübersetzung Luthers &c. Lpz. 1835. Dazu Ph. K. Marheineke, über den relig. Werth der deutschen Bibelübersetzung Luthers. Berl. 1815. 4. Das. S. 16: „Ist etwas, was der deutschen Nation zur Ehre gereicht, so ist es die Treue, womit sie bis jetzt an der deutschen Bibelübersetzung Luthers gehangen, und der rechtschaffene tüchtige Eifer, womit das Volk sich gewehrt hat, wo man ihm statt der alten deutschen Bibel eine neue hat aufbringen wollen. Wir haben an ihr durch alle Gefahren und Jammerzeiten hindurch, die so viel Theures und Alterthümliches verschlungen haben, glücklicherweise den Kern gerettet, in welchem sich das zersplitterte deutsche Leben wieder sammeln kann, und alle die zerstreuten edlen Bestandtheile der Nation sich wieder vereinigen und an einander anschließen und in ruhiger Bildung weiter entwickeln und vollenden können." Worte, die jedoch cum grano salis zu verstehen sind. Vgl. überdieß: G. W. Hopf, Würdigung der lutherischen Bibelverdeutschung mit Rücksicht auf ältere und neuere Uebersetzungen. Nürnberg 1847. J. F. Wetzel, die Sprache Luthers in seiner Bibelübersetzung, dargestellt und erläutert. Stuttg. 1858.

[11] Wir führen absichtlich nur die gelungenern an. Michaelis, Bahrdt, Grynäus haben nicht selten durch ihre Paraphrasen den Sinn verwässert.

[12] Von neuern katholischen Uebersetzern sind noch zu nennen: Braun, Brentano und Dereser, Mutschelle, Allioli, Loch und Reischel.

La première partie de l'Ancien Testament, comprenant le Pentateuque et les livres historiques. Par Perret-Gentil. Neufchatel 1861.

d. Englische.

The Holy Bible, by Thomas Scott. London 1827. IV. 4.[13]

2. Commentare[14].

a. Ueber die ganze Bibel.

Critici sacri s. Annotata doctissimor. viror. in V. et N. T. Amst. 1689. 9 voll. f. Francof. ad M. 1695. 7 voll. f. 1700. 1 vol. suppl. 1701.
M. Polus, Synopsis criticorum. Francof. ad M. 1712. 5 voll. f.
H. Grotius, Annotatt. ad V. T. (Par. 1644.) Cum obss. et additam. G. J. Vogelii contin. J. Cp. Doederlein. Hal. 1775—76. 3 voll. 4. Auctar. sc. Doederlein. 1799. 4.
—— Annotatt. in N. T. Amst. 1641—46. 2 voll. Cum praef. Ch. E. de Windheim. Hal. 1767. 2 voll. 4.
Ch. und J. G. Starcke, Synopsis bibliothecae exegeticae in V. et N. T. oder kurzer Auszug der gründlichen Auslegung über die Bücher des A. T. Lpz. u. Halle 1741— 50. 5 Bde. 4.
—— des N. T. Lpz. 1733—37. 3 Bde. 4.
Das englische Bibelwerk, deutsch von Rom. Teller, Dietelmaier und Brucker. Lpz. 1748 - 70. 19 Bde. 4.
F. W. Hezel, die Bibel A. u. N. T. (nach Luthers Uebers.) mit vollständigen Anmm. Lemgo 1786—92. 10 Bde.
J. P. Lange, theologisch-homiletisches Bibelwerk. Neues Test. 1. Bd. 2. Aufl. 1861 (Matthäus), 2. Bd. 2. Aufl. 1861 (Marcus), 3. Bd. 2. Aufl. 1861 (Lucas), 4. Bd. 2. Aufl. 1862 (Evangel. Joh.), 5. Bd. 2. Aufl. 1862 (Apostelgesch.); 7. Bd. (Korintherbriefe) 1861; 8. Bd. (Galaterbrief) 1862; 9. Bd. (Epheser, Philipper, Colosser, v. Dan. Schenkel) 1862; 10. Bd. (die beiden Briefe an die Thessalonicher, von Auberlen und Riggenbach) 1864; 11. Bd. (Pastoralbriefe und Philemon) 2. Aufl. 1864; 12. Bd. (Hebräerbrief) 1861; 13. Bd. (Jacobus) 1862; 14. Bd. (Briefe Petri und der Brief Judä). — Altes Test. 1. Bd. (Genesis) 1864. Bielefeld 1857 ff.
*Ch. K. Josias Bunsen, vollständiges Bibelwerk für die Gemeinde (1. Abth. die Bibel, Uebersetzung und Erklärung; 2. Abth. Bibelurkunden). Lpz. 1859—63. (I—IV. 1. 2. V. VII. IX. X. Halbbde.) (Vgl. Bähring, Bunsen's Bibelwerk nach seiner Bedeutung für die Gegenwart beleuchtet. Leipz. 1861.)

Ueber das A. T.[15].

E. F. C Rosenmüller, Scholia in V. T. Lipsiae 1788—1829. 1821—35. 9 partes in 23 voll.[16]
*—— Scholia in V. T. in compendium redacta. Vol. 1. Pentat.; vol. 3. Psalmi; vol. 4. Iobus; vol. 5. Ezechiel; vol. 6. Prophet minor. Lips. 1828. 31. 32. 33. 36.
F. J. V. D. Maurer, Commentarius grammaticus criticus in V. T., in usum maxime gymnasiorum et academiarum adornatus. Lips. 1835—48. 4 voll. (Fortges. von Heiligstedt.)
*Kurzgefaßtes exeget. Handb. zum A. T. Lpz. 1841 ff. (1. Lief.: die kl. Propheten von Hitzig. 2. Aufl. 1852. 3. Aufl. 1863. 2.: Hiob von Hirzel. 2. Aufl. von Olshausen. 1852. 3.: Jeremias von Hitzig. 1841. 4.: die Bücher Samuelis von Thenius. 1842. 5.: der Prophet Jesaia von Knobel. 3. Aufl.

---

[13] Die in andere neuere Sprachen s. bei Danz S. 249. 255.

[14] Ueber die exegetischen Werke der Kirchenväter (Chrysostomus, Theodoret, Theophylakt, Oecumenius), über die Catenae patrum, sowie über die exegetischen Leistungen der Reformatoren (Zwingli, Calvin, Beza) vgl. die Werke über Geschichte der Interpretation.

[15] Aeltere von Lud. und Jac. Cappellus (1650—89), von J. Clericus (1693—1731), von Ch. F. Schulze (1783—98; fortges. von Bauer).

[16] Ueber den Inhalt der einzelnen Bände vgl. Danz S. 267. und Winers Handbuch der theol. Literatur (Lpz. 2. Aufl. 1826) S. 62.

1861. 6.: Buch der Richter und Ruth von Bertheau. 1845. 7.: Sprüche Salomo's von Bertheau und Prediger von Hitzig. 1847. 8.: Ezechiel von Hitzig. 1847. 9.: Bücher der Könige von Thenius. 1849. 10.: Daniel von Hitzig. 1850. 11.: Genesis von Knobel. 2. Aufl. 1860. 12.: Exodus und Leviticus von Knobel. 1857. 13.: Numeri, Deuteronomium und Josua von Knobel. 1861. 14.: Psalmen von Olshausen. 1853. 15.: Bücher der Chronik von Bertheau. 1854. 16.: d. hohe Lied von Hitzig und die Klagelieder von Thenius. 1855 17.: Esra, Nehemia u. Esther, von Bertheau. 1862.)

C. F. Keil u. Fz. Delitzsch, biblischer Commentar über das A. T. Lpz. (I. bis II. 1.) 1863.

Ueber das N. T.

J. Ch. Wolf, Curae philologicae et criticae. Hamb. 1741. 5 voll. 4. (Hamb. 1725—41.)

J. A. Bengel, Gnomon N. T. Tub. 1742—49. 1773. 4. 3. Aufl. von Steudel. Tüb. 1855. 2 Bde. Berolini 2. Abdr. 1860. Deutsch von Werner. 2 Bde. Stuttg. 1853 u. 54.

J. G. Rosenmüller, Scholia in N. T. Norimb. Ed. 1—4. 1777—94; ed. 5. 1801—7. 5 voll.; ed. 6. 1815—31.

J. J. Stolz, Erläuterungen zum N. T. für geübte und gebildete Leser. Hannov. Heft 1—4. 1. und 2. Aufl. 1796—1800. 3. Aufl. 1806—9. Heft 5. 6. (1799—1801.) 1802.

J. B. Koppe, N. T. graece, perpetua annotatione illustratum. Gott. 1810—32. In verschiedenen Auflagen. 10 Bde. Das Ganze unvollendet, in zerstreuter Ordnung und von verschiedenen Verfassern [17].

H. E. G. Paulus, philolog.-krit. und histor. Commentar über das N. T. Lüb. 1800. 2. Aufl. 1804—05. Neuer Tit. Lpz. 1812. 3 Bde. (die 3 ersten Evangelien). 4. Bd. 1. Abth. 1804. (Joh. Cap. 1—11.) Neue Ausg. Heidelberg 1841—42.

H. Olshausen, biblischer Commentar über sämmtliche Schriften des N. T. Fortges. von Ebrard und Wiesinger. Königsb. 1830—62. I. II. 1—3. III. IV. V. 1. 2. VI. 1—4 und VII. [18].

Kurzgefaßtes exegetisches Handb. zum N. T. von W. M. L. de Wette. Lpz. 1836—48. 3 Bde. in 11 Abtheilungen. Matthäus 1836 1838. 1845. 4. Aufl. von Meßner 1857. Lucas und Marcus 1836. 1839. 3 Aufl. 1846. Ev. und Briefe Johannis 1837. 1839. 1846. 4. u. 5. Aufl. v. Brückner 1852. 1863. Apostelgeschichte 1838. 1841. 3 Aufl. 1848. Brief an die Römer 1835. 1837. 1841. 4. Aufl. 1847. Briefe an die Corinther 1841. 1845. 3. Aufl. v. Meßner 1855. Galater und Thessalonicher 1841. 1845. 3. Aufl. von W. Möller 1864. Colosser, Philemon, Ephesier und Philipper 1843. 2. Aufl. 1847. Titus, Timoth. u. Hebräer 1844. 2. Aufl. 1847. Petrus, Judas, Jacobus 1847. 2. Aufl. von Brückner 1853. Offenbar. Johannis 1848. 2. Aufl. mit Vorw. von Lücke 1854. 3. Aufl. von W. Möller 1862.

H. A. W. Meyer, das N. T. griechisch, nach den besten Hülfsmitteln krit. revidirt, mit einer neuen deutschen Uebersetzung u. einem krit. u. exeget. Commentar. Gött. 1832 ff. Enthält 1: Matth. 4. Aufl. 1858; Marc. u. Luc. 4. Aufl. 1860; 2: Joh. 3. Aufl. 1856; 3: Apostelgesch. 3. Aufl. 1861; 4: Römer 3. Aufl. 1859; 5: 1 Cor. 4. Aufl. 1861; 6: 2 Cor. 4. Aufl. 1862; 7: Galater 4. Aufl. 1862; 8: Epheser 3. Aufl. 1859; 9: Philipper, Coloss., Philemon 2. Aufl. 1859; 10: Thessalon. (von Lünemann) 2. Aufl. 1859; 11: Timoth. und Titus (von Huther) 2. Aufl. 1859; 12: Briefe Petri und Brief Judä (von dems.) 2. Aufl. 1860; 13: Hebräer (von Lünemann) 2. Aufl. 1861; 14: die 3 johanneischen Briefe (von Huther) 2. Aufl. 1861; 15: Brief von Jakobus (von Huther) 2. Aufl. 1863; 16: Offenbar. Joh. (von Düsterdieck) 1859.

---

[17] Vgl. darüber Danz S. 216 und Winer S. 63.

[18] Andere von Schmidt, Leun, Thieß, sowie Röpers exegetisches Handbuch ergehen wir absichtlich.

C. G. G. Theile, Commentarius in N. T. (vol. XVIII: epist. Jacobi; vol. XIII: [auct. Hölemann] epist. ad Philipp.) Lipsiae 1833. 39.
F. A. Naebe, brevis in N. T. commentarius cum selectis praestantissimor. theologor. sententiis. Pars I. (Matth.) 1837.
J. G. Reiche, Commentarius criticus in N. T. quo loca graviora et difficiliora lectionis dubiae accurate recensentur et explicantur. Gött. 1859—62. III.

* * *

Populäre, aber auch dem Theologen zu empfehlende Commentare über die Bibel von †Rigger, Lisco, v. Gerlach-Schmieder; das (Calwer) Handb. der Bibelerklärung für Schule und Haus, 2 Thle. 2. Aufl. Calw 1850. 51. 4. Aufl. 1861. 62. H. Heubners praktische Erklärung des N. T. herausgegeben v. Hahn. Frankf. u. Erl. 1—4. Bd. 1855—59. (2. Bd. in 2. Aufl. 1860.) Brandes, sachliche Auslegung des N. T. für Prediger, Lehrer und Hausväter. Göttingen 1863.

b. Commentare über einzelne Bücher (in einer Auswahl).

α. Ueber das A. T.

א. Historische Bücher (vgl. unten §. 59 bibl. Geschichte).

Pentateuch: Vater (1802-5. 3 Bde.), Ranke (1834. 40. 2 Bde.), Herxheimer (1853—54).
Genesis: Schumann (1829), Bohlen (1835), Thiele (1836). Kritisch: Hengstenberg (die Aechtheit des Pent. 1836—39), Bleek, v. Bohlen (im Commentar), Bertheau (die 7 Gruppen mos. Gesetze, Gött. 1840), Stähelin (1843), Ewald (in der Einl. zur Gesch. des Volks Israel), Lengerke (in Kenaan), Calvin (ed. Hengstenberg 1838), *Tuch (1838), Kurtz (1846), Sörensen (1851), *Knobel (1852. 2. Aufl. 1860), Delitzsch (1851; 2. Ausg. 1853; 3. Aufl. 1860), Hupfeld (1853), in Lange's Bibelwerk (1864).
Deuteronomium: Schultz (1859).
Josua: Maurer (1834), Keil (1847). Kritisch: Hauff (1843).
Buch der Richter: Studer (1835), Bertheau (1845).
Buch Ruth: Maurer, Bertheau (1845).
Bücher Samuelis: Maurer und *Thenius (1842).
Bücher der Könige: Thenius (1849).
Bücher der Chronik. Kritisch: Gramberg (1823), †Movers (1834), Bertheau (1854). Vgl. über die übrigen historischen Bücher Winer, Handbuch der Lit. S. 202 und Pelt S. 196.

ב. Poetische Bücher.

*Ewald, die poetischen Bücher des A. T. 4 Bde. (1. Theil: Allgemeines. 2. Theil: Psalmen. 3. Theil: Hiob. 4. Theil: Sprüche, Kohelet und Zusätze). Gött. 1839. (In der neuen Aufl. u. d. T.: „Die Dichter des alten Bundes." Gött. 1854.)
Psalmen: de Wette (4. Ausg. 1836 mit Uebersetzung; 5. Aufl. von G. Baur 1856), Hitzig (1835; Psalmen übersetzt und ausgelegt, 1 Bd. Leipzig 1863), Köster (1837), Tholuck (1843), Vaihinger (1845), Lengerke (1847), †Aigner (1805), Hengstenberg (2. Aufl. 1850—52 4 Bde.), Ewald (s. ob.), Olshausen (1853), Hupfeld (1—4. Bd. 1855—62), de Mestral (Tom. I. franz. 1856), †Reinke (1857. 1: die messianischen Psalmen. 2: 1858), Delitzsch (1859. 60. 2 Bde.), Böhl (12 messianische Psalmen. 1862).
Hiob: Schultens (1737), Umbreit (2. Ausg. 1832), Ewald (s. oben). Praktisch: Tholuck (1843), *Hirzel (1839; 2. Aufl. von Olshausen 1852), Vaihinger 1842; 2. Ausg. 1856), Stickel (1842), Hosse (1849), *Schlottmann (1851), Magnus (1852), Hahn (1851). Metr. übersetzt von Spieß (1852), Hengstenberg 1856 (ein Vortrag), Ebrard (für Gebildete, 1858), Berkholz (1859).
Proverbien: Kleuker (Salom. Schriften 1777—85 3 Bde.), Umbreit (1826), Gramberg (1828), Löwenstein (1838), Stier (1849—50), Bertheau (1847).
Koheleth: Umbreit (1818), Kaiser (1823), Knobel (1836), Ewald (s. oben), Hitzig (1847), Elster (1855), Wangemann (1857 praktisch), Hengstenberg (1859), Hahn (1860).

Hohes Lied: *Herder (1778; vgl. sämmtliche Werke zur Religion und Theologie Bd. 7), †Hug (1813. 16), Kaiser (1825), Ewald (1826), *Umbreit (2. Ausg. 1828), Döpke (1829), Goltz (1850), *Delitzsch (1851), Hahn (1852), Hengstenberg (1853), Meyer (1854), Friedrich (1855), Hitzig (1855), Hölemann („die Krone des hohen Liedes" 1856). *Uebersetzung von Th. Hirzel (1840).

ɔ. Propheten.

Uebersetzungen und Einleit. von Eichhorn (1816—19 3 Bde.), von Fr. Rückert (1831 1. Bd.), *Ewald (die Propheten des A. T. 1840—41 2 Bde.), *Hitzig, die prophetischen Bücher des A. T. (Uebersetzung) Lpz. 1854.

*Praktischer Commentar über die Propheten des A. T. von Umbreit (1. Bd. Jesaia 1842; 2. Aufl. 1846. 2. Bd. Jeremia 1842).

Jesaia: Gesenius (1821; Uebers. 2. Aufl. 1829), Hitzig (1833), Knobel (2. Aufl. 1854; 3. Aufl. 1861), Hendewerk (1838—43 2 Bde.), Drechsler (3 Thle. 1844—57). Kritisch: Möller (1825), Kleinert (1829, gegen Gesenius), Hengstenberg (Christologie des A. T. vgl. Lit. zu §. 62), Stähelin (Stud. und Krit. 1831. 3.), Hävernick (in der Einl.), Caspari (jesaianische Studien, in der Zeitschrift von Rudelbach und Guericke 1843. 2.), †Schegg (1850 2 Bde.), Meier (1. Abth. 1850), Stier (Jes. 44—66 kein Pseudo-Jes. 1850—51), Eljakim (visions d'Esaïe, 1854; franz. metr. Uebersetzung mit erl. Comment.), †Mayer (1860).

Jeremia: Hitzig (1841), *Umbreit (prakt. Commentar, s. oben), Nägelsbach (1850), Neumann 2 Bde. (1856—58), Graf (1862). Klagelieder: Hetzel (1854), Thenius (1855).

Ezechiel: Hävernick (1843), Hitzig (1847).

Daniel: Bertholdt (1806—08 2 Bde.), Hävernick (1832), Lengerke (1835), Hitzig (1850), Auberlen (1854 in Rücksicht zugleich auf die Apokalypse; 2. Aufl. 1856), Zündel (1861), Hilgenfeld (Esra und Daniel) 1863.

Die kleinen Propheten: †Theiner (1828), †Ackermann (1839), *Hitzig (2. Aufl. 1852; 3. Aufl. 1853).

Hosea: Böckel (1807), Stuck (1828), Krappe (1836), de Wette (Stud. u. Krit. 1832. 4.), Simson (1851), Kurtz (über Hos. I—III. 1859).

Joel: Credner (1831), Meier (1841).

Amos: Vater (1810), G. Baur (1847).

Obadja: Hendewerk (1836), Caspari (1842).

Jona: Krahmer (1839), Jäger (1840).

Micha: Caspari (1852).

Nahum: Strauß (1853).

Habakuk: Bäumlein (1840), Delitzsch (1854), †Gumpach (1860).

Haggai: Scheibel (1822), Köhler (1860).

Sacharja: Baumgarten („Nachtgesichte" 1854. 55; neue Ausg. 1858), Neumann (1860), Kliefoth (1862). Kritisch: Ortenberg (1859).

Maleachi: †Reinke (1856).

Nachexilische Propheten überhaupt: Köhler (1861).

Praktischer Commentar: Umbreit (1841—46: 1. Bd. Jesaia [2. Aufl.]; 2. Bd. Jeremias; 3. Bd. Hesekiel.; 4. Bd. die kleinen Propheten).

Vgl. endlich über die praktischen Gesichtspunkte des A. T. überhaupt: *Umbreit, Grundtöne des A. T. Heidelb. 1843.

Populäre Vorträge über die Propheten von Preiswerk (Vater u. Sohn), Sartorius, Stockmayer, Riggenbach. Basel 1862.

β. Ueber die altteft. Apokryphen[19].

Ueberhaupt: Anhang zu Hezel's Bibelwerk (1800—2 2 Bde.).

Fritzsche und Grimm, kurzgefaßtes exeget. Handb. zu den Apokr. des A. T. Bis jetzt 6 Bde. I. Fritzsche: 3. B. Esra, Zusätze zu Esther und Daniel, Gebet Manasse, Baruch und Brief Jerem. (1851); II. Buch Tobiä und Judith (1853); III. und IV. Grimm: Bücher der Maccabäer (1853. 56); V. Fritzsche: die Weisheit Jesus Sirachs (1860); VI. Grimm: das Buch der Weisheit (1860).

---

[19] Ueber ihre Stellung zum Kanon s. oben §. 36 Anm. 4.

Einzeln:
Buch der Weisheit: Hasse (1785), Bauermeister (1828), Grimm (1837) und Fritzsche (s. oben).
Buch Tobiä: Ilgen (1800).
Jesus Sirach: Linde (1795), Bretschneider (1806), übersetzt in metr. Form (1852), Fritzsche (s. oben).
Baruch: Reusch (1853).
Damit in Verbindung stehen auch die erst in neuerer Zeit mit größerer Genauigkeit geführten Untersuchungen über das 4. Buch Esra von Hilgenfeld (s. Daniel), Volkmar, Ewald (im XI. Bd. der Abhandlungen der kön. Gesellsch. der Wissenschaften zu Göttingen 1863); worüber die Rec. von Dr. Hermann Schulz in den Jahrbb. für deutsche Theol. IX. 1.

γ. Ueber das N. T.[20].

א. Historische Bücher (Evangelien und Apostelgeschichte).

*Ch. G Kuinoel, Commentarius in libros N. T. historicos. Lips. vol. 1. 1807. 1816. 1823; vol. 2. 1809. 1817. 1824; vol. 3. 1812. 1817. 1825; vol. 4. 1818. 1827; ed. 4. sic emendata et aucta, ut novum opus videri possit. Lips. 1837.
*C. F. A. Fritzsche, Quatuor N. T. Evangg. rec. et cum commentariis perpet. ed. vol. 1. Matth. Lips. 1826; vol. 2. Marc. ibid. 1830.
Ewald, die drei ersten Evangelien, übersetzt und erklärt. Gött. 1850.
de Wette, Meyer, s. oben.
†C. Jansenii Tetrateuchus s. commentar. in J. Chr. evangelia. Aveon. 1853. 2 voll.
*Fr. Bleek, Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien, herausg. von Heinr. Holtzmann. Lpz. 1862.
Matthäus (vgl. oben): †Mayer (1818), †Gratz (1821. 1823), *Baumgarten-Crusius (herausg. von Otto 1844). Kritisch: Sieffert (1832), Klenert (1832), Olshausen (1835; neue Aufl. von Ebrard 1853) u. A. Vgl. Baur, über die sämmtlichen Evangelien. Tüb. 1847.
Marcus, kritisch: Saunier (1825), Knobel (1831), Wilke (1837), Hilgenfeld (1850), Baur (1851).
Lucas: Bornemann (Scholia 1830). Kritisch: Schleiermacher (1817 und in den sämmtlichen Werken), dagegen H. Planck (1819), Ritschl (1846).
Johannes: *Lücke (Commentar über die Schriften des Johannes: Evang. 1. u. 2. Bd.; Briefe 3. Bd. 3. Aufl. 1856; Apokalypse, Einleit. 4. Bd. 1. n. Aufl. 1851—52), Tholuck (7. Ausg. 1857), Baumgarten-Crusius (theol. Auslegung der johann. Schriften, 1. Bd. Evang. Johann. 1843), †Klee (1829). Kritisch, gegen die Aechtheit: Bretschneider (Probabilia 1820), Strauß, Weiße rc. (s. §. 60 Leben Jesu), Lützelberger (1840), Br. Bauer (1840), Hilgenfeld (1849); dafür: Wegscheider (1806), Hemsen (1823), Usteri (1823), Frommann (in Stud. u. Krit. 1840. 4.) u. A.; vermittelnd und sichtend: Schweizer (1841), Luthardt (de compos. ev. Joh. 1851; ders., das Evang. Joh. nach seiner Eigenthümlichkeit 1852—53 2 Thle.), Herwerden (het evang. van Joh. 1851), da Costa (de ap. Joh. en zijne Schriften 1831). Vgl. die Commentare über das N. T. von Hengstenberg (3 Bde. Berl. 1861—62), Ewald (1861. 62. III.), Bäumlein (1863), Godet (Tom. I. 1864).
Apostelgeschichte: Heinrichs (N. T. Koppii vol. III.), Hildebrand (1824), Robinson (Cantabr. 1824), Bornemann (1848). Kritisch: Schneckenburger (1841), Schwanbeck (1847), Baumgarten (1851—52 2 Bde. 2. Aufl. 1829), Lekebusch (1854), Zeller (1854).

ב. Paulinische Briefe und Brief an die Hebräer.

J. Calvin, Commentarii in omnes Pauli Ap. epp. atque in ep. ad Hebraeos, ad ed. R. Steph. accuratissime exscripti; ed. A. Tholuck. Hal. 1831. 2 voll.
—— Commentarii in epistolas N. T. catholicas, ad ed. R. Steph. accuratissime exscr.; ed. A. Tholuck. Hal. 1832.

[20] J. P. Lange's Bibelwerk und Olshausens bibl. Commentar zum N. T. s. ob. S. 184. 185.

†Guil. Estii in omnes Pauli Epp. item in catholicas commentarii, ed. Holzammer. Tom. I—III. Mogunt. 1858. 59.
Koppe (et Ammon), ep. Pauli ad Rom. (N. T. Kopp. Vol. IV.)
Schott et Winzer, Commentarii in epp. N. T. (Vol. I. ep. ad Thess. et Gal. ed. Schott.) Lips. 1834.
Ewald, die Sendschreiben des Apostels Paulus. Gött. 1856.
Brief an die Römer[21]: Tholuck (1824. 28. 31. 5. Aufl. 1856; hierzu der darüber geführte Streit mit Fritzsche), Flatt (Tüb. 1825), †Klee (1830), Benecke (1831), Rückert (1831. 39), Reiche (1833—34 2 Bde.), Glöckler (1834), Köllner (1834), Stuart (1836), Nielsen (1841), †Stengel (herausg. von Beck 1836), Fritzsche (1836—43 3 Bde.), Haldane (1839), Krehl (1845), Philippi (1848; 2. Aufl. 1856), Steinhofer (herausg. von Bock 1851), Turner (1853), Bisping (1855), van Hengel (1854. 59), Umbreit (auf dem Grunde des A. T. 1856), Th. Schott (1858), F. G. Jatho (2 Bde. 1858. 59).
Briefe an die Corinther: Krause (vol. I. 1792), Morus (1794), Emmerling (1822), Fritzsche (1824), Heydenreich (über den 1. Brief 1825), Flatt (von Hoffmann herausg. 1827), *Billroth (1833), Jäger (1838), Scharling (über den 2. Brief, Kopenh. 1840), *Neander (Ausg. von Beyschlag 1859), Burger (2. Brief 1860). Vgl. Bleek in den Stud. u. Krit. 1830. 3. und Goldhorn in Illgens Zeitschrift für hist. Theol. 1840. 2. — Ueber den 1. u. 2. Brief: Osiander (Stuttg. 1847 u. 1858), van Hengel (1 Cor. 15; 1851).
Brief an die Galater: Borger (1807), *Winer (1821; ed. 3. 1829; ed. 4. 1859), Flatt (1828 mit Epheser), Paulus (1831), *Usteri (1833), Matthies (1833), Rückert (1833), Schott (1834 mit Thessalonicher, s. ob.), Fritzsche (über einzelne Stellen 1833—34), Hermann (ebenso 1834; vgl. Schultheß 1835), Möller (1830, dänisch), †Windischmann (1844), Hilgenfeld (1851), Müller (1853), Jatho (1856), Wieseler (1859).
Epheser: *Harleß (1834; 2. Aufl. 1858), Matthias (1834), Rückert (1834), Baumgarten-Crusius (1847), Stier (1848 u. 51), Schenkel (in Lange's Bibelwerk 1862).
Philipper: Rheinwald (1827), Matthies (1835), van Hengel (1838), Rilliet (Genéve 1841), Hölemann (1839; vgl. oben Theile), Baumgarten-Crusius (herausgeg von Schauer 1848), Brückner (1848), Wiesinger (Olshausen V, I. 1850), Weiß (1859), Schenkel a. a. O.
Colosser: Junker (1828), Bähr (1833), Böhmer (theol. Auslegung 1835; Isagoge 1829), Steiger (1835), *Huther (1841), Dalmer (1858). Kritisch: Meyerhoff (1838), Schenkel a. a. O.
Thessalonicher: Schott (vgl. Galater), *Pelt (1830), Baumgarten-Crusius (s. Philipper), Koch (1849), Lünemann (s. oben), Auberlen und Riggenbach (s. oben Lange's Bibelwerk).
Pastoralbriefe: Heydenreich (1826—28 2 Bde.), Flatt (1837), *Matthies (1840), †Mack (1836. 41), *Leo (über 1. u. 2. Tim. 1837. 1850), Huther (1850), Wiesinger (1850). Kritisch: Eichhorn (Einleit. in's N. T.), *Schleiermacher (gegen die Aechtheit von 1. Tim. 1807; dagegen: Planck 1808 und Wegscheider 1810), Ferd. Baur (gegen die Aechtheit sämmtlicher). Als Vertheidiger: Baumgarten (1837) und Böttger (1838 n. 1840). Dagegen wieder Baur in der Tüb. Zeitschrift. Vgl. Lücke in den Stud. u. Krit. 1830. 2. S. 422. Ueber die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe C. W. Otto (Leipz. 1860).
Philemon: Schmid (1786), Hagenbach (1829), ad fidem versionum oriental. ed. Petermann (1844), Koch (1845), Wiesinger (1850), Kühne (1852 und 1856 Bibelstunden).
Brief an die Hebräer: Morus (1786), Storr (1789. 1809), Dav. Schulz (1818), Böhme (1825), *Bleek (1828—40 2 Bde.), Kuinöl (1831), Paulus (1833), Tholuck (3. Aufl. 1850), †Klee (1833), Stein (1838). Kritisch: †Stanglein (1835), Thiersch (1848), †Stengel (herausgeg. von Beck 1849), Ebrard (Olshausen V, 2. 1850), Bisping (1854), Lünemann (1856. 2. Aufl. 1861).

---

[21] Phil. Melanchthonis Commentarii in ep. Pauli ad Romanos (1540) ed. Nickel. Lips. 1861. Spener's Ausl. des Briefs an die Römer, herausg. von H. Schott. Halle 1862.

2. Katholische Briefe und Apokalypse.

Augusti (Lemgo 1801—8 2 Bde.), †Nickel (1852).
Pott (N. T. Koppii vol. IX).
Jachmann (1838).
Briefe Petri: Steiger (1. Brief Petri, 1832); Briefe Petri und Br. Judä: Huther (1852; 2. Aufl. 1859). Kritisch: Mayerhoff (1835); dagegen: †Windischmann (Vindiciae Petrinae, Satisb. 1836), Schott (1. Petri 1861). Ueber den 2. Brief Petri: *Ullmann (1821), Dietlein (1855), Weiß (1855), Wiesinger (1862 bei Olshausen), Schott (2. Petri und Judä), Steinfaß (2. Petri 1863).
Briefe Johannis: Lücke (3. Aufl. 1856 von Bertheau), Paulus (die 3 Lehrbriefe des Joh. 1829), Rickli (Predigten über 1. Joh. Luz. 1828), Mayer (1851), Wolf (1851), Neander (1851), Sander (1851), Düsterdieck (1852—56), Huther (1856. 2. Aufl. 1861 bei Meyer), Erdmann (primae Joh. ep. argument. nex. et consil. 1855).
Briefe Jacobi und Judä: Herder (Briefe zweener Brüder Jesu 1774), Scharling (1841).
Jacobus und 1. Petri: Hottinger (1825).
Brief Judä: Stier (1850), Huther (s. unter Briefe Petri), Arnaud (1851), †Rampf (1854).
Jacobus: Schultheß (1825), Gebser (1828), Schneckenburger (1832), Theile (1833), Kern (1838), Jacobi (Predigten, Berl. 1835), Wiesinger (1854 bei Olshausen), Huther (s. oben).
Apokalypse: J. A. Bengel (neue Ausgg. 1834—35. 1858), Herder (*Μαραναθά* 1779), Eichhorn (1791), Ewald (1828), Lücke (vgl. Evangel.), Züllig (1834—40 2 Bde., auch für Nichtgelehrte); desgleichen: Apokalypt. Wörterb. (Basel 1834), Oertel (1836), Tinius (1839), de Wette (1848; 2. Aufl. 1854), Hengstenberg (1849—51 2 Bde. 2. Ausg. 1861), Dressel (1850), Holzhauser (1850), Stern (1851), Ebrard (1858), Rink (1853), Auberlen (s. Daniel), Böhmer (über Abfassungszeit u. s. w. 1855), Gräber (hist. Erklärung 1857), Stier (die Reden des Herrn Jesu ꝛc. 1859), Düsterdieck (s. oben), Bleek (herausg. von Hoßbach 1862), Volkmar (1862).

3. Anderweitige Hülfsmittel zu Erklärung einzelner schwieriger Stellen des A. und N. T.

J. G. Eichhorn, Repertorium für biblische und morgenländische Literatur. Lpz. 1776—86. 18 Bd.
H. E. G. Paulus, neues Repertorium. Jena 1790—91. 3 Bde.
E. F. K. und G. H. Rosenmüller, biblisch-exegetisches Repertorium. Leipzig 1822—24. 2 Bde.
G. B. Winer, exegetische Studien. Lpz. 1817. Heft 1.
A. Pfeiffer, Dubia vexata S. S. Lips. 1713. 4.
*J. Lightfoot, Horae hebr. e museo J. B. Carpzov. Lips. 1679. 1684. 4.
*Ch. Schöttgen, Horae hebr. et talmud. in N. T. Lips. 1733—42. 2 voll. 4.
J. Ch. Meuschen, N. T. e Talm. et antiqq. hebr. illustr. Lips. 1736.
(G. Menthen) Thes. theol.-philol. Amst. 1701—02. 2 voll. f.
Th. Hasaeus et C. Iken, Syll. dissertt. ad V. et N. T. Lugd. Bat. 1732. 2 voll. f.
J. W. Kraft, Obss. sacr. Marb. 1753—63.
*G. Ch. Storr, Opuscula academica ad interpr. librr. sacr. pertin. Tub. 1797—1803. 3 voll.
—— Dissertt. in libror. N. T. historicor. aliquot locos. Tub. 1790. 1794.
*J. A. Nösselt, Opusc. ad interpret. sacrarum scriptur. Hal. 1785. 2 voll.
—— Exercitatt. ad sacr. litt. interpr. Ib. 1803.
*J. G. Knapp, Scripta varii argum. Hal. 1824. 2 voll.
J. Schultheß, exeget.-theologische Forschungen. Zürich 1818—19. 2 Bde.
J. G. Müller, Blicke in die Bibel, in freien Abhandlungen und Erklärungen einzelner Stellen, vorzüglich des A. T. Herausg. von J. Kirchhofer. Winterth. 1828—30. 2 Bde.
H. Ewald, Abhandlungen zur orient. und bibl. Literatur. Gött. 1832.

H. Olshausen, Opuscula theol. ad crisin et interpretat. N. T. pertinentia. Berol. 1834.
Rückert, Magazin für Exegese und Theologie des N. T.
Krahmer, der Schriftforscher. 1. Heft. Kassel 1839.
H. G. Hölemann, Bibelstudien. Lpz. 1861.
D. F. Böttcher, neue exegetisch-kritische Aehrenlese zum A. T. Lpz. 1863. 64.
E. Schrader, Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte. Zürich 1863.

Ueber einzelne Abschnitte des N. T.

Ueber die Bergpredigt: Tholuck, Hamb. 1833; 4. Aufl. 1856.
Ueber die Reden Jesu: Stier, Barmen 1843—48 6 Bde.; neu aufg. 1851—59 7 Bde. (Populäre Bearbeitung: „Worte des Worts" 1859.)
Ueber die Leidensgeschichte: Wichelhaus, Halle 1855.
Ueber das 15. Cap. des 1. Corinther-Briefs: van Hengel (1851); Krauß (Frauenfeld 1864).
(Ueber einzelne Abschnitte der Briefe vgl. übrigens die Commentare.)
Exegetische Zeitschrift: H. Ewald, Jahrbücher der biblischen Wissenschaft. Gött. 1849—64. (Vgl. die theol. Zeitschriften §. 78.)

§. 57.

2. Historische Theologie.

H. J. Royaards, oratio de theologia historica cum sacri codicis exegesi rite conjuncta. Traj. ad Rhen. 1827.

Der von der exegetischen Theologie zu Tage geförderte und in seiner Reinheit hergestellte biblische Grundstoff der Geschichte und Lehre bildet zugleich wieder den Anfangspunkt für die historische Theologie. Diese umfaßt sowohl das biblisch Constitutive (Offenbarungsgeschichte), als das kirchlich Entwickelte (Kirchen- und Dogmengeschichte); mithin reicht sie in ihren Anfängen zurück in die exegetische und baut zugleich die Brücke hinüber in die systematische Theologie.

Wir haben oben (im Widerspruch mit neuern Encyklopädikern) die exegetische Theologie von der historischen getrennt; doch nur relativ. Die Operation des Exegeten ist eine historische nur im weitern Sinne, unter dem Gesichtspunkte der Quellenforschung gefaßt, aber das ist doch eben nur historische Vorarbeit. Wir möchten den Exegeten dem Bergmann vergleichen, der in den Schacht hinunterfährt, das Gold der lautern biblischen Wahrheit zu Tage zu fördern, während der Historiker dem Künstler zu vergleichen ist, der die Massen in Fluß setzt und ihnen Gestalt und Gepräge giebt. Auch der Ausscheidungsproceß von den übrigen Erdstoffen (z. B. die Darstellung des reinen Lehrgehaltes gegenüber dem, was den Zeitvorstellungen angehört) fällt noch in das exegetische Verfahren, obwohl hier die Grenze ist, wo der historische Theologe dem exegetischen die Arbeit abnimmt. Hier treffen auch gewöhnlich die Forschungen derer zusammen, die sonst auf getrennten Gebieten der Thätigkeit sich halten. So ist z. B. die Erklärung der Evangelien eine exegetische Arbeit, nicht eine historische, während eine kritische Darstellung des Lebens Jesu (auf Grundlage der evangelischen Berichte) schon eine historische Arbeit ist, die der Exeget von seinem Standpunkte aus ebensosehr als den Abschluß seiner Thätigkeit ansehn wird, wie

sie für den Historiker das Fundament bildet, auf dem er die Kirchengeschichte aufzuführen hat. Wie überall muß auch hier Einer dem Andern in die Hände arbeiten. Aber auch in das Vorchristliche (Alttestamentliche) erstreckt sich die historische Theologie hinein. So ist die biblische Archäologie (s. §. 45) Beides zugleich: exegetische Hülfswissenschaft und historische Wissenschaft. Sie ist dem Exegeten nöthig, um die Bibel zu verstehen; darum ist einige Kenntniß von ihr schon bei der Exegese zu fordern und vorauszusetzen. Insofern aber die Darstellung des israelitischen Volkslebens und Volksgeistes eine Aufgabe der Geschichte ist, insofern ist auch wieder die historische Theologie berechtigt, die Archäologie, als ein Product der Exegese (und der übrigen Quellenforschung), für ihr Gebiet in Anspruch zu nehmen. Solche Grenzstreitigkeiten lassen sich übrigens sehr friedlich ausgleichen und sind nur ein Beweis von der Elasticität des wissenschaftlichen Organismus [1]. Haben wir nun oben die Archäologie (in ihrer einstweiligen Vereinzelung) als exegetische Hülfswissenschaft gefaßt, so wird uns dagegen die biblische Geschichte in ihrer Gesammtheit (wozu freilich die Archäologie auch wieder mit gehört) in das Fachwerk der historischen Theologie fallen. Und mit dieser haben wir zu beginnen.

§. 58.

Bibelgeschichte.

Den Uebergang aus der exegetischen in die historische Theologie bildet die Bibelgeschichte, die, wie die Bibel, in die Geschichte des Alten und des Neuen Testaments zerfällt; und was wir sonach von der Bibel im Allgemeinen gesagt haben, findet hier wieder im Besondern seine Anwendung.

Hier ist der Ort für die geschichtliche Kritik. Hier fragen wir nicht nur, ob das uns als Quelle vorliegende Buch dem Verfasser angehöre, unter dessen Namen es ausgegeben wird, sondern wir fragen weiter, ob der bekannte oder unbekannte Verfasser uns auch wirkliche Geschichte habe erzählen wollen und in welcher Weise er es gethan habe. An dem Rechte dieser geschichtlichen Kritik, auf biblische Bücher angewandt, könnte man freilich von dem Standpunkte des Supranaturalismus aus noch ernstlicher zweifeln, als an dem der Schriftkritik. Indessen wird sich uns die Nothwendigkeit derselben aus dem Folgenden ebensowohl ergeben, als wir die schützenden Maßregeln gegen den Mißbrauch aus dem Geist und Zweck der biblischen Geschichte, aus ihrer höhern göttlichen Anlage und ihrer zeitgemäßen Entwicklung, zu entnehmen haben. Wer seinen Maßstab aus der Hand der Offenbarungsgeschichte selbst empfängt, der wird natürlich anders urtheilen, als wer einen fremden Maßstab antiker oder moderner Weisheit von Außen hinzubringt.

---

[1] Dieß auch mit Beziehung auf die Erinnerungen von Pelt (Rec. der 2. Aufl.) im Repert. von Bruns und Häfner XIV. 3. S. 268.

§. 59.

Geschichte des Volkes Israel.

W. Hoffmann, die göttliche Stufenordnung im A. Test. Berlin 1854. †Gfrörer, Urgeschichte des menschlichen Geschlechts. Schaffhausen 1855. u. der Art. „Volk Gottes" von Pressel in Herzogs Realencykl. XVII. S. 245 ff.

Die Geschichte des Volkes, aus welchem der Stifter des Christenthums als das Heil der Welt hervorgegangen, ist für den christlichen Theologen von derselben Wichtigkeit, wie das Studium des A. T. überhaupt. Als die hauptsächlichsten, in ihrer religiösen Bedeutung zu würdigenden Momente derselben heben sich nach der Vorzeit (von Adam bis Abraham) heraus:

1. die patriarchalische Zeit, als die Zeit der ältesten Offenbarung Gottes (von Abraham bis Moses);

2. die Zeit der Begründung der Theokratie und der Eroberung des Landes unter den theokratischen Heerführern (von Moses bis Samuel);

3. die weitere Entwicklung dieser Theokratie unter dem Gesetze, und die theokratischen Institute des Priester-, Königs- und Prophetenthums nach ihrer positiven und negativen Seite (von Samuel bis Salomo und von da bis zum Exil);

4. die Zeiten des Verfalls unter dem Einflusse fremder Herrschaft und fremder Sitte, und des Uebergangs in eine neue Zeit (die Zeit während des Exils und die nachexilische Periode).

Die israelitische Geschichte (im engern Sinne) beginnt erst mit dem Stammvater und dessen Einwanderung in Kanaan; doch gehört die vorabrahamitische Geschichte eben als Vorgeschichte mit in den Kreis der alttestamentlichen Geschichtsstudien. Die in der exegetischen Theologie berührten Schwierigkeiten (in Beziehung auf das Alter und die Zuverlässigkeit der uns erhaltenen geschichtlichen Urkunden) wirken auch auf die geschichtliche Behandlung ein. Am schwierigsten ist hier eben die älteste Zeit. Wir haben kein Bedenken getragen, sie eine Zeit der ältesten Offenbarungen zu nennen, indem wir mit Hauff[1] die Ueberzeugung theilen, daß der Offenbarungsglaube die Kritik der biblischen Geschichtsbücher nicht nur zulasse, sondern fordere. Wenn irgendwo Göttliches und Menschliches in wunderbarer Durchdringung auf uns einwirken, so ist dieß der Fall bei der Betrachtung dieser ältesten Geschichten, zu denen wir auch Beides mitbringen müssen: ein für kindliche Anschauungen empfängliches, religiös und poetisch

---

[1] S. dessen oben angeführte Schrift und die Vorrede von K. A. Menzel zu dessen Staats- und Religionsgesch. der Königreiche Israel und Juda (Breslau 1853) S. VIII—IX.

gestimmtes Gemüth, und einen der freimüthigen Untersuchung, mithin auc dem historischen Zweifel zugänglichen offenen Sinn und Verstand[2]. W nur Eins oder das Andere stattfindet, wo wir entweder nur unsern Glau ben aus der Kinderlehre mitbringen und diesen auf Kosten der historische Wahrheit in seiner naiven Unmittelbarkeit bewahren wollen, oder wo wi schon zum Voraus, durch moderne Aufklärerei eingenommen, zu den heilige Geschichten hinantreten, um unsern Schulmeisterwitz an ihnen zu üben: d wird unser Urtheil bald fertig sein, indem wir entweder Alles buchstäblic glauben ohne Sichtung, oder Alles verwerfen ohne Einsicht in die Sache. — In keinem Zeitalter ist mehr als in diesem von Mythen die Rede, un es kommt darauf an, diesen Begriff näher zu fixiren. Man erschrecke nich gleich vor dem Worte. Was heißt μῦθος? Es heißt sowohl Erzählun und Sage, als Fabel und Dichtung; doch unterschieden schon die Alte zwischen Logographen und Mythographen[3], und so hat auch die neuer Wissenschaft zwischen historischen und philosophischen Mythen (Mythe im engern Sinne) geschieden, so daß die erstern wirkliche geschichtliche (wen auch dichterisch aufgefaßte und weitergebildete) Sagen (λόγοι), letztere hin gegen bloße in Geschichte eingekleidete, historisch versinnbildete Lehren ode Anschauungen enthalten. Nun ist schon in der heidnischen Mythologie be kanntlich ein Streit darüber, ob den Mythen eine geschichtliche Thatsach (die euhemeristische Erklärung) oder eine philosophische (naturhistorische) Wahrheit zum Grunde liege. Aber auch auf biblischem Gebiete ist dies Frage erhoben worden, und wir können sie nicht ohne Weiteres zurückweisen. Schon für die alttestamentliche Geschichte ist die Scheidung zwischen Sage und eigentlichem Mythus wichtig. Die Sage schließt sich näher an die wirk liche Geschichte an als der eigentliche Mythus; denn wenn auch die Sage poetisch gefärbt ist, so enthält sie doch einen geschichtlichen Kern, während der Kern, den der eigentliche Mythus verhüllt, überall keine Geschichte, sondern ein Dogma, eine religiöse Anschauung in geschichtlichem Gewande ist. Die Aufgabe, die der Historiker zu lösen hat, ist demnach eine verschiedene, je nachdem er es mit dem Mythus oder mit der Sage zu thun hat. Bei dem Mythus gilt es von vorne herein auf einen historischen Kern (im ge wöhnlichen Sinne des Wortes) zu verzichten und sich des dogmatischen Kerns zu bemächtigen, der freilich auch ein historisches Verständniß der Dinge voraussetzt; während bei der Sage allerdings der Versuch zu machen ist, die Hülle, die sich nur allmählig um den historischen Kern gewoben hat, wieder abzustreifen, und so gut es geht, den historischen Kern herauszuschälen. Nach dieser Unterscheidung würden sonach (insofern man den Ausdruck Mythus auf dem Offenbarungsgebiete für zuläßlich hält) die ältesten Erzählungen,

---

[2] Vgl. Bunsen, Gott in der Geschichte (2. Abtheilung: die Bibel, das Leben und die Weltgeschichte) S. 101: „Dieses Buch (die Bibel und ihre Geschichte), be haupte ich, hat durch seine innere Einheit, durch die Wahrheit seines einigen Gottes bewußtseins das Weltbewußtsein der Menschheit und zwar seiner edelsten Stämme während vieler Jahrhunderte beherrscht: es hat die erhabensten Hoffnungen der Men schen erfüllt, die heiligsten Ahnungen bewährt, dieselben, welche du in ernsten, be sonnenen Augenblicken in dir selbst empfindest.“ Dazu Pressel a. a. O.: „Wenn die Götter der heidnischen Nationen eben ein Reflex des natürlichen Volksgeistes sind, so ist dagegen Israel als Bundesvolk und Organ zur Aufrichtung des gött lichen Reichs ein göttliches Gnadenwerk.“

[3] S. Creuzer, die historische Kunst der Griechen (Lpz. 1803) S. 40 und 173, wo die Stellen aus den Alten angeführt sind.

wie die Schöpfungsberichte, die Geschichte vom Sündenfall, der Sintfluth, dem Thurm von Babel und was sich daran knüpft, in das Gebiet des Mythus fallen, die Geschichten aber z. B. von Simson in das der Sage. Die Grenzen festzustellen, hat freilich seine Schwierigkeiten. Sind doch Einige so weit gegangen, die ganze ältere Geschichte Israels in den Bereich des Mythus zu ziehn, so daß von historischem Gehalte nicht viel andres übrig blieb, als der theokratische Satz, daß das israelitische Volk ein auserwähltes Volk Gottes sei, in einem symbolischen Bilderkreise dargestellt[4]. Aber auch diese auf's Aeußerste getriebene Verwendung des Mythusbegriffes unterscheidet sich noch immer auf's Entschiedenste von der alles Religiöse verkennenden Umwandlung der heiligen Geschichte in Naturmythen, wonach uns zugemuthet wird, in den rein menschlichen Geschichten der Bibel astronomische Sinnbilder (mit Nork)[5] oder gar Feuer- und Molochsdienst (mit Daumer und Ghillany)[6] zu erblicken.

Diese unnatürliche Mythologisirung der Geschichte in's Natürliche richtet sich aber von selbst; der gesunde historische Sinn stößt sie aus. Um so verdienstlicher ist das Streben derer, welche auf dem oben angedeuteten Wege einer genau eingehenden Untersuchung Mythus und Sage zu scheiden suchen[7], und wenn auch die Resultate solcher Forschungen nicht sogleich auf der Hand liegen, so leiten sie doch auf den rechten Weg und dem endlichen Ziel entgegen. Man muß nur nicht gleich an Lug und Trug denken, wenn von Dichtung, zumal von religiöser, die Rede ist. Dieß ist nur aus einem altklugen, verknöcherten Verstande heraus möglich, der keine höhere Wahrheit in der Poesie zu ahnen vermag, während diese doch eben, wenn gleich nicht baare, handgreifliche Wirklichkeit, so doch die höchste Wahrheit darstellt[8]. Auf der andern Seite ist freilich die größte Vorsicht nöthig, und es fragt sich, ob überhaupt das Wort „Mythe", das doch immer an den heidnischen Gesichtskreis erinnert, je hätte auf das bibli-

---

[4] So de Wette in den Beiträgen. Daß derselbe hierin zu weit gegangen, wird jetzt allgemein zugestanden. Allein wenn man auch die historische Zeit so früh als nur immer möglich beginnen will, so liegt doch auf der Hand, daß der Anfang der Dinge (Genesis im absoluten Sinn) über die Geschichte hinausliegt, wie die Geschichte von der Schöpfung und dem Sündenfall. Nenne man nun diese Darstellungen, wie man wolle, man wird sie dann wissenschaftlich irgendwie von eigentlichen historischen Berichten unterscheiden müssen. Ein Kindesgemüth kann und wird sich immer daran erbauen, aber nur ein Kindeskopf kann sie als wirkliche Geschichte fassen.

[5] Vergleichende Mythologie zum nähern Verständniß vieler Bibelstellen (Lpz. 1836), und mehrere andere Schriften desselben Verfassers.

[6] Vgl. Rheinwalds Repertorium 1844. Daumer hat nun freilich seither Buße gethan und ist in den Schooß der römischen Kirche „zurückgekehrt".

[7] George, Mythus und Sage; Versuch einer wissenschaftlichen Entwicklung dieser Begriffe und ihres Verhältnisses zum christlichen Glauben. Berlin 1837. „Sage und Mythus gehen in verschiedenen Richtungen aus einander: bei jener ist die Erscheinung gegeben, und aus dieser wird auf die Idee zurückgeschlossen; bei dieser ist umgekehrt die Idee gegeben, und daraus bildet sich die Erscheinung." (S. 11.) – Ueber das gleichwohl Relative des Unterschiedes in gewissen Fällen und über die Schwierigkeit der jedesmaligen Bestimmung des Charakters einer Erzählung ebend. S. 13—14.

[8] „Der Charakter des Unbewußten (Naiven) muß nothwendig festgehalten werden, wenn man nicht das Gebiet des Mythus und der Sage völlig verlassen will." Dadurch unterscheidet sich dieses Gebiet von dem „der absichtlichen Täu-

sche Gebiet übergetragen werden sollen [9]. Der theologische Gesichtspunkt ist der, die biblische Geschichte als heilige Geschichte zu betrachten, gegenüber der profanen. Alles in ihr, sei es Dichtung, Sage oder wirkliche Geschichte, bezieht sich auf eine große Idee, die das Ganze schöpferisch beherrscht, die aber nicht abstracte Theorie bleibt, sondern durch diese Geschichte sich hindurchbewegt, in ihr concret wird und am Ende in den Offenbarungen des neuen Bundes ihre Erfüllung feiert. Wer dieß verkennt, verkennt den Grundcharakter dieser Geschichte, der eben darin besteht, daß diese Geschichte nicht Geschichte ist, die ihre eigene Begrenzung hat, sondern, wie Einer schön gesagt hat, „Geschichte Gottes nach der Ansicht der Menschen, und eine Geschichte der Menschen nach der Ansicht Gottes" [10]. Uebrigens liegt es mit in den Gesetzen der menschlichen Entwicklung, daß die frühere Geschichte eines Volkes mehr theils ein sagenhaftes, theils ein mythisches (episches) Gepräge hat, als die spätere, welche der eigentlichen Geschichtschreibung anheimfällt, was sich denn auch im Allgemeinen an den biblischen Büchern des A. T. verfolgen läßt. Die alte, ökonomisch-pädagogische Vorstellung, wonach Gott selbst sich zu den Begriffen der Menschen herabgelassen habe und in ihr kindliches Wesen eingegangen sei, um sie zu sich heranzuziehn, bedarf nur einer wissenschaftlichen Verständigung (von einem ächten theistischen Standpunkte aus), um sich auch auf dem praktischen Gebiete als die einzig haltbare zu bewähren. (Vgl. das oben zum A. T. Gesagte.) Dieß schließt den ächten, das Menschliche berücksichtigenden und historisch würdigenden Pragmatismus keineswegs aus, sondern giebt ihm nur die ächte Unterlage und die höheren Richtpunkte.

Geschichtliches. Quelle der israelitischen Geschichte sind die biblischen Geschichtsbücher selbst, mit Einschluß der historischen Apokryphen (besonders des 1 Buches der Maccabäer für die nachexilische Zeit). Außer diesen vorzüglich Josephus (vgl. Archäologie), der besonders für die Periode, welche über die biblischen Quellen hinausgeht und an seine eigene Zeit hinanreicht, ein trefflicher Gewährsmann ist. Das Leben Mosis von Philo hat wenig historischen Werth wegen der allegorischen Richtung. Von den nicht-jüdischen Schriftstellern ist, außer den griechischen (Herodot, Strabo und Diodor von Sicilien) und römischen (Justin und Tacitus) [11], der Aegypter Manetho (280 v. Chr.?) zu erwähnen, den Josephus anführt und bestreitet, über dessen Existenz und Glaubwürdigkeit aber die Ansichten

---

schung und Fiction". George a. a. O. S. 15. Vgl. auch Hauff an verschiedenen Orten der angeführten Schrift. Daß aber gerade der Mythus (falls man einmal diese Benennung adoptirt) die höchsten d. i. die wesentlichen religiösen Ideen darstellt, während das rein Geschichtliche nur in einer secundären Weise auf religiöse Bedeutung Anspruch machen kann, liegt auf der Hand. Man vergleiche die Genesis mit den Büchern der Könige, der Chronik, Esra, Nehemia. Wo ist mehr religiöser Gehalt?

[9] Vgl. Schenkel, Dogm. I. S. 307 f. (mit Bezug auf Ewald). Ein Aehnliches ist es mit dem Worte Orakel, auf die Propheten angewendet. Es ist auch zum Unterschied von heidnischen Mythen der Ausdruck „Offenbarungsmythus" vorgeschlagen worden.

[10] J. G. Müller, Theophil S. 246. Auch Augusti pflegte die israelitische Geschichte ein ἅπαξ λεγόμενον in der Weltgeschichte zu nennen. — Wie verschieden Hegel zu verschiedenen Zeiten über die jüdische Geschichte geurtheilt hat, wie sie ihn „eben so heftig von sich abgestoßen, als gefesselt und als ein finsteres Räthsel (!) ihn lebenslang gequält habe," ist zu sehen aus Rosenkranz, Leben Hegels S. 49.

[11] Vgl. J. G. Müller in den Stud. u. Krit. 1843. 4. und F. C. Meier, Judaica seu veterum scriptorum profanorum de rebus judaicis fragmenta. Jen. 1832.

noch getheilt sind. Unter den christlichen Vätern hat sich Eusebius (in den ersten Büchern der Kirchengeschichte und in der Praep. evangelica) über die israelitische Geschichte verbreitet, und Andere sind ihm gefolgt. — An eine kritische Bearbeitung konnte bei der buchstäblichen Inspirationstheorie nicht gedacht werden. Diese wurde erst durch Spinoza (Tractatus theologico-politicus), Richard Simon (s. ob. Einleitung), Clericus u. A. eingeleitet. Und nun folgten auch mehr oder weniger kritische und pragmatische Bearbeitungen, von Buddeus (1726), Humphrey Prideaux (1715. 1718), Shuckford (1728—38), Holberg (1747), Lange (1775). Daran reihten sich aus der neuern Zeit:

J. J. Heß, Geschichte der Israeliten vor den Zeiten Jesu. Zürich 1776—88. 12 Bde.
Ch. G. Künöl, Geschichte des jüdischen Volkes von Abraham bis auf Jerusalems Zerstörung. Lpz. 1791.
G. L. Bauer, Handbuch der Geschichte der hebr. Nation, von ihrer Entstehung bis zur Zerstörung ihres Staates. Nürnb. 1800—04. 2 Bde.
W. M. L. de Wette, Kritik der israelitischen Geschichte (der „Beiträge zur Einl. in das A T." 2. Thl.). Halle 1807.
J. M. Jost, Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer bis auf unsere Tage. Berlin 1820—47. 9 Bde.
H. Leo, Vorlesungen über die Geschichte des jüd. Staates. Berlin 1828.
*E. Bertheau, zur Geschichte der Israeliten. Gött. 1842.
*H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel bis Christus. 7 Bde. Gött. 1843—47; n. Aufl. 1851—59.
C. v. Lengerke, Kenaan (vgl. oben S. 142).
Ch. Th. Engelstoft, hist. populi jud. bibl. usque ad occupat. Palaestinae ad relationes peregrinas examin. et digesta. Hafn. 1832.
*J. H. Kurtz, Gesch. des alten Bundes. 1. Bd. Berlin 1848. 2. Aufl. 1853. 2. Bd. 2. Aufl. 1857. — Anhang zum 2. Bande: die Gesetzgebung, 1. Thl., a. u. d. T.: der alttestamentliche Opfercultus nach seiner gesetzlichen Begründung und Anwendung dargestellt und erläutert. Mitau 1862.
L. Herzfeld (Rabbiner), Geschichte des Volkes Israel. Braunschw. 1847 und Nordhausen 1855. 2 Bde.
Sal. Friedländer, Geschichte des israelit. Volkes von der ältesten bis auf die neueste Zeit. Lpz. 1848.
*K. A. Menzel, Staats- u. Religionsgeschichte der Königreiche Israel u. Juda. Breslau 1853.
*Gust. Baur, 6 Tabellen über die Gesch. des israelit. Volkes. Gießen 1848. Fol.
Moritz Raphall (Rabbi-Preacher), Post-biblical History of the Jews, from the close of the old Testament about the year 420 till the destruction of the second temple in the year 70. Lond. 1856. 2 vols.
J. M. Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten. 3 Abth. Leipzig 1857—59. (nicht identisch mit dem oben genannten Werke).
Eisenlohr, das Volk Israel unter der Herrschaft der Könige (mit chronolog. Tabelle u. Karte von Palästina). 2 Thle. Leipz. 1855 u. 56.
J. R. Tiele, Chronologie des A. T. Bremen 1839. 8.
Jatho, Grundzüge der alttestamentl. Chronologie, in Uebereinstimmung mit den Zeitbestimmungen der Classiker. Hildesheim 1856.
A. Feldhoff, die Völkertafel der Genesis. Elberf. 1837.
K. Ch. Planck, die Genesis des Judenthums. Ulm 1843.
F. B. Köster, die Propheten des A. (u. N.) Testaments nach ihrem Wirken dargestellt. Lpz. 1838.
*A. Knobel, der Prophetismus der Hebräer. Breslau 1837. 2 Bde.
J. K. H. Schmeidler, der Untergang des Reiches Juda. Berl. 1831.
J. Salvador, Geschichte der Römerherrschaft in Judäa und der Zerstörung Jerusalems, deutsch von Eichler. Bremen 1847. 2 Bde.
Js. da Costa, Israel und die Völker. A. d. Holl. Frankf. a. M. 1853.

Für die spätere Geschichte:

Grätz, Geschichte der Juden vom Untergang des jüdischen Staates bis zum Ab-

schluß des Talmud. 4. Bd. Berl. 1854. 3. Bd. Krotoschin 1856. 2. Aufl. 1863. 5. u. 6. Bd. Berl. 1860. 7. Bd. Leipzig 1863. (Bd. 1 u. 2 erscheinen später.)
*Matth. Schneckenburger, Vorlesungen über die neutestamentliche Zeitgeschichte, herausg. von Löhlein mit Vorw. v. Hundeshagen. Frankf. 1862.

Populär:

A. Bräm, das Reich Gottes im A. T. Heidelb. 1850.

Biblische Charaktere:

A. H. Niemeyer, Charakteristik der Bibel. Halle 1. 2. Thl. 1775; 6. Aufl. 1830. 3. Thl. 1777; 6. Aufl. 1830. 4. Thl. 1777; 3. Aufl. 1795. 5. Thl. 1782; 2. Aufl. 1795. Neue Ausg. 5 Thle. ebend. 1830. 1831.
A. W. Grube, Charakterbilder aus der heil. Schrift, im Zusammenhang einer Geschichte des Gottesreiches dargestellt, für Lehrer und Leser des Bibelwortes. A. u. N. T. 2 Thle. Lpz. 1853—54.

§. 60.

Leben Jesu.

J. Ch. Doederlein, de hist. J. tenendae tradendaeque necessitate ac modo. Progrr. I—IV. Jen. 1783—86. (Auch in dessen opusc. theol. Jen. 1789.) Ueber die verschiedenen Rücksichten, in welchen und für welche der Biograph Jesu arbeiten kann, in Bertholdt's krit. Journ. Bd. 5 (1816) St. 4. S. 225—45.

Das Leben Jesu, als des Sohnes Gottes, ist als der höchste Lichtpunkt der ganzen biblischen Geschichte zu fassen, in welchem alle Strahlen der früheren Geschichtsoffenbarungen Gottes sich sammeln und von dem sie wieder sich ausbreiten in die Geschichte der Kirche.

Ob das Leben Jesu als eine eigene Disciplin im Gange der theologischen Wissenschaft zu fassen? Soll es nicht eher aus einer jeden derselben hervorleuchten? Es resultirt aus der Exegese der Evangelien, es tritt an die Spitze der Kirchengeschichte, es ist die Seele der Apologetik, Dogmatik, Moral, und eben so gewiß der praktischen Theologie [1]. Eben deßwegen aber ist es nöthig, daß wir von diesem Leben eine möglichst befriedigende Anschauung gewinnen. Das hat freilich seine großen Schwierigkeiten; denn die Evangelien geben uns (wie dieß auch von den Rechtgläubigsten eingestanden wird [2]) keine vollständige Lebensbeschreibung, sondern nur Denkwürdigkeiten (ἀπομνημονεύματα), welche überdieß, bei theilweiser Uebereinstimmung, vielfach in ihren Relationen von einander abweichen und eine völlige Harmonistrung unmöglich machen. Eine Kritik der evangelischen Geschichtsberichte ist daher eine nothwendige Vorarbeit. Auch hier nimmt die historische Kritik der

[1] „Für die Geschichte des Christenthums ist das Leben Jesu der Mittelpunkt eines neu aufgehenden Lichtes." Ammon, Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion I. S. 133. „Das Leben Jesu vereinigt alle Interessen der Speculation, der Religiosität und der Geschichte; es stellt uns eine Persönlichkeit dar, um die sich Himmel und Erde streiten und die man doch keinem von beiden ausschließend überlassen darf; es besteht aus Bruchstücken und Elementen, die uns traditionell und urkundlich gegeben sind und sich doch nicht in unsere Modelle fügen wollen; es wird als das Vorbild jedes einzelnen Menschen gedacht und erscheint doch in Verhältnissen und Situationen, welche die unsrigen weder sind noch jemals werden können." Ebend. IV. S. 277 f.

[2] So von Heß im Leben Jesu.

exegetisch-philologischen ihre Aufgabe ab. Wenn diese nur mit der Authentie der evangelischen Berichte (als Schriften und Theile des Kanon) es zu thun hat und mit ihrem Verhältniß zu einander, so beschäftigt sich jene mit der Axiopistie (Glaubwürdigkeit) der Schriftsteller selbst. Auch vor dieser Kritik hat man sich nicht zu fürchten. Unterliegen doch auch, nach dem Urtheile strenggläubiger Theologen, nicht nur „diese Schriften (qua Schriften), sondern auch ihr Inhalt der nämlichen historischen Kritik, wie alle geschichtlichen Monumente“[3]. Daß die Evangelien sogar sich theilweise widersprechen, kann und muß zugegeben werden, ohne daß daraus schon folgt, das Evangelium widerspreche sich. Es wäre daher nicht Frömmigkeit, sondern leichtfertiger Trotz gegen Gottes Ordnung, diese Thatsache sich zu verhehlen und sich der kritischen Arbeit entziehen zu wollen unter dem heuchlerischen Vorwande, daß durch solches Unternehmen dem christlichen Glauben ein Schaden erwachse. Nur kommt es auch hier auf den richtigen Standpunkt an, den die Kritik einzunehmen hat. Man hat in der neuesten Zeit gänzliche Voraussetzungslosigkeit verlangt. Absolut genommen ist dieß unmöglich; denn auch die, welche dieses Verlangen stellen, haben ihre Voraussetzungen (z. B. über Möglichkeit und Nichtmöglichkeit der Wunder). Aber freilich soll nicht die dogmatisch ausgebildete Lehre von Christo (Christologie) den Maßstab an die Hand geben, so wenig als die Exegese sich durch die Dogmatik darf bestimmen lassen. Nur so weit das Leben Jesu unter die Form menschlicher Bestimmtheit fällt, ist es Gegenstand der Geschichte. Aus der unbefangenen Betrachtung dieses Lebens muß und wird das Göttliche von selbst resultiren, es darf nicht in dogmatischer Formulirung a priori gesetzt oder in die Geschichte hineingetragen werden[4]. Gleichwohl bringt der, welcher das Leben Jesu zur Aufgabe wissenschaftlicher Untersuchung macht, schon eine Summe von Eindrücken mit; er weiß, um welches Leben es sich handelt, und die heilige Scheu[5], mit der er hinzutritt, kann der historischen Unbefangenheit nichts schaden, vielmehr ist ohne diese eine geistige und beseelte Behandlung eines Lebens, wie das des Erlösers, unmöglich[6]. So wenig du das Leben einer Mutter

[3] Ebrard, Kritik der evang. Geschichte I. S. 2. — „Die Natur der Sache selbst bringt es mit sich, daß eine Photographie des Erlösers uns gar nicht gegeben werden konnte. Denn die vollständige Abspiegelung des Erlösers in einem einzigen Bilde war unmöglich bei seiner Allseitigkeit und der unvermeidlichen Einseitigkeit seines Reflexes in dem Bewußtsein des einzelnen Beobachters und folglich auch in der Darstellung des einzelnen Berichterstatters. Der ganze Christus konnte sich so nur in einer Mehrheit von Spiegelbildern zur Anschauung bringen, so nämlich, daß aus ihnen allen ein einheitliches Gesammtbild von dem Beschauer zusammen geschaut werden muß. Dieß Zusammenschauen kann Gott uns nicht abnehmen, d. i. die auf der Grundlage der historisch-kritischen Untersuchung der einzelnen Darstellungen Christi, welche im N. T. zusammengefaßt sind, auszuführende eigene wissenschaftliche Reconstruction seines Bildes. Der Vollzug dieser historischen Kritik an der Bibel ist freilich eine unendlich complicirte und langwierige Arbeit und eine immer nur annäherungsweise zu vollendende; allein es ist schon viel gewonnen, wenn nur wenigstens die Aufgabe einmal bestimmt gestellt und von der Theologie ehrlich anerkannt ist, mit Abthuung jeder ungläubigen Furchtsamkeit.“ Rothe, zur Dogmatik S. 308 f.

[4] Vgl. Hase, Leben Jesu §. 14.

[5] Vgl. die Bekenntnisse von Lavater und Anna Maria von Schurmann, in der Vorrede zu Neanders Leben Jesu S. VIII. — „Das Leben des Christen,“ sagte die Letztere, „sei die beste Biographie Jesu.“

[6] „Ohne die Anschauung oder Idee eines individuellen Lebens, aus der sich

begreifst, die für ihre Kinder sich opfert, wenn du keine andere Größe kennst als des Eroberers oder des Künstlers: so wenig kannst du das Leben eine Heilandes begreifen, wenn du dich nicht entschließen kannst, an seinem eige nen Maßstab es zu messen und jede seiner Aeußerungen zurückzubeziehe auf deine eigene Heilsbedürftigkeit. Etwas Incommensurables bleibt in die ser einzigen Persönlichkeit immerhin zurück, und so wenig auch der Unter schied zwischen einem **historischen** Christus und einem **idealen** ein statt hafter ist, sobald man Beides absolut auseinanderhält und nur äußerlic (wie durch Zufall) zusammenbringt, so gewiß ist es, daß, wenn wir da Leben Jesu empirisch in seine einzelnen Momente zerlegen, ihm gleichsa Schritt für Schritt folgen, es Zug für Zug nachzeichnen wollen, wir of uns aufgefordert sehn, das aus der Idee zu ergänzen, wozu uns die be stimmten historischen Data fehlen. Nur ist wohl zu merken, daß diese Ide nicht eine willkürliche, von uns gemachte und hineingetragene sein darf, son dern aus der geschichtlichen Anschauung selbst als Summe gewonnen werde muß. Wie die Schrift **durch** die Schrift sich erklärt, so erklären sich di einzelnen Lebensmomente Jesu durch seine Lebenserscheinung im Ganzen Das Leben Jesu trägt seinen Maßstab in sich, den absoluten Maßstab de in der Menschheit sich verherrlichenden Gottheit. Das, was die Eigenthüm lichkeit Christi ausmacht, darf also nicht von vorn herein als etwas über di Menschlichkeit Hinausgehendes, Unmögliches, von der historischen Betrachtun

---

als dem innersten Lebenspunkte alle Aeußerungen desselben erklären, ist die Aufzäh lung der äußern Lebensschicksale unverständlich und todt." **Hase**, Leben Jesu S. 15 — „Das Selbstbewußtsein Jesu von Nazareth muß den Christen klar vor Auge stehen als eine wirkliche geschichtliche Thatsache, welche eine wahrhafte Philosophie z erläutern hat." **Bunsen**, Hippolytus I. S. XLIII. „Die Persönlichkeit (Jesu) steh vor uns als Vermittlerin zweier Welten. . . . Zwischen beiden Entwicklungen (de alten und neuen Welt) steht die göttliche Persönlichkeit Jesu von Nazareth in de Mitte: nicht als **Wirkung** der alten Welt, sondern als ihre **Erfüllung**; nich als bloße **Verkündigung** der neuen, sondern als ihr bleibendes **Vorbild** un als Lebensquell der Menschheit durch den Geist." Ders., Gott in der Geschicht S. 60. Vgl. S. 100: „Er war der Meusch, eben weil er nur **Mensch** war; e war nicht Jude noch Grieche, nicht Fürst noch Priester, nicht ein Reicher und Mäch tiger, sondern ihnen allen gegenüber ganz ein Mensch: er lebte und starb für di Menschheit. Aber eben deßhalb heißt und war und ist er Gottes Abbild und Sohn wie Niemand anderes vor ihm und nach ihm. Sein sterbliches, endliches Wesen wa wesenhaftig das Ebenbild Gottes, war göttliche Natur geworden." — „Der eigentlich Centralpunkt des Lebens Jesu liegt in seinem Bewußtsein. Hier ist es aber keines wegs bloß der **Gedanke** der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, wori das Eigenthümliche seines Bewußtseins besteht, denn eine solche Idee war in au dämmernder Gestalt auch in Plato und Aristoteles vorhanden: sondern es ist da Bewußtsein der **realen** Einigung der göttlichen und menschlichen Natur in seine Person in absoluter Energie, so daß in diesem Bewußtsein nicht nur die Fülle de Gottheit mit der Fülle seines innern Lebens, sondern auch das ganze Walten Gotte mit der ganzen Geschichte seines Wesens, ja die Gottheit mit der Menschheit geein werden." **J. P. Lange**, Gesch. der Kirche I. S. 349. Vgl. **Kliefoth**, Einl. i die Dogmengeschichte S. 39. — Im Gegensatz gegen eine geistlos-atomistische Behand lung des Lebens Jesu hat sich auch treffend **Karl Ritter** ausgesprochen: „Sei ganzes Leben liegt offen und frei wie eine entzückende Au vor uns, über der kei Wölkchen den Lichtstrahl hemmt, die wir bei jedem Schritte, ohne langweilige Er klärung eines unberufenen Cicerone, mit heiligem Wonnegefühl begreifen, auf de wir, das Herz mit höhern Ahndungen geschwellt, lustwandeln, die bald unsere Hei math wird, auf der wir in Lust und Trauer leben und sterben möchten." (Lebensbil von **Kramer** Bd. I. S. 232 f.)

ausgeschlossen, es muß vielmehr bei der menschlichen Entwicklung mit eingerechnet werden. Geschieht dieß nicht, so zerbröckelt uns das Bild unter den Händen und wir erhalten statt eines rein menschlichen, ächt geschichtlichen Bildes nur ein ungenügendes ebionitisches Bruchstück. Wir können und sollen nun einmal das Christusbild nicht ablösen von dem Goldgrunde, auf den es, nicht die Phantasie der Menschen, sondern der Finger Gottes hingezeichnet hat, wenn wir auch die Linien der Zeichnung auf historischem Wege nachzubilden und uns, so weit es geht, kritisch zurecht zu legen suchen.

Man hat (noch ehe von einer mythischen Fassung die Rede war) das Christusbild, wie es in den neutestamentlichen Urkunden erscheint, einem Torso verglichen, an dem die Phantasie der Jahrhunderte weiter gearbeitet hat[7]. Der Vergleich ist nicht ganz richtig, indem dem Torso das Wesentliche, das Angesicht, fehlt, und gerade dieses Antlitz leuchtet uns aus den evangelischen Berichten als ein wahrhaft menschliches Antlitz entgegen aus der göttlichen Glorie heraus, die es umgiebt, während die durchgeführte Gliederung (wie bei den altdeutschen Gemälden) allerdings fehlt oder doch in der Zeichnung zu wünschen übrig läßt. Wie nun aber schon jedes andere historische Menschenangesicht uns sehr verschieden ansieht, je nachdem wir es betrachten oder je nachdem ein Maler in diesem oder jenem Lichte es auffaßt, so auch hier. Anders schaute Christus die Welt im Mittelalter an und sie ihn, als unsere Zeit ihn schaut. Anders erschaute ihn Zinzendorf, anders Herder, anders Schleiermacher u. s. w. Das soll uns aber keineswegs von der Lösung der Aufgabe abschrecken oder zu der Alternative uns treiben, „entweder den jüdischen Messias mit allen Attributen, die ihm die jüdische Theologie beilegt, zu beschreiben, oder eine natürliche Geschichte des Propheten von Nazareth zu liefern, wie sie Venturini gegeben hat“[8]; denn Beides sind Zerrbilder, zu denen das Urbild, wenn auch nur approximativ, zu ermitteln ist. Noch viel weniger sind wir berechtigt, darum, weil sich nicht Alles erklären und in den historischen Rahmen mit Sicherheit einfügen läßt, auf den geschichtlichen Christus überhaupt zu verzichten und den Erlöser der Welt bloß im Reiche der Mythe zu suchen. Das hieße das Unerklärliche noch unerklärlicher machen, weil ohne historischen Christus das Christenthum ein unverstandenes Räthsel und die Kirche Christi eine historische Monstrosität bliebe. Vielmehr sollen wir auch unter Zulassung der historischen Kritik „Gott und der Wahrheit vertrauend, die uns viel näher ist als wir glauben, getrost erwarten, daß sich aus diesen Forschungen zuletzt Sicheres und Gewisses herausstellen werde“[9].

Geschichtliches zur Biographie Jesu.

Mit der äußerlichen Zusammenfügung der Quellen (Monotessaron, Harmonia, Synopsis; vgl. Hase, Leben Jesu S. 20) begann die biographische Thätigkeit der ersten Jahrhunderte und setzte sich bis auf Bengel fort. Die mittelalterlichen Darstellungen waren „ohne Kritik, phantastisch und sagenhaft, unterhaltende Erbauungsbücher“ (Hase). „Das Leben Christi wurde durch die Vermittlung der Sculptur,

---

[7] Kähler, Supranaturalismus und Rationalismus S. 117.

[8] S. die Rec. der 1. Ausg. dieser Encykl. in Röhrs krit. Predigerbibl. 18. Bdes 1. Hft. S. 13. Vgl. Briefe über den Rationalismus S. 26 ff.

[9] Ammon a. a. O. I. S. 135.

Malerei und dramatischen Kunst bei den Passionsstücken im eigentlichsten Sin
Wortes angeschaut"[10]. Auch nach der Reformation überwog das Dogm
Erst nach dem dreißigjährigen Kriege „vertiefte man sich in die Erschei
Christi um ihrer selbst willen"[11]. Die Spitze dieser „Jesusandacht
auch von jetzt an in Liedern und Gebeten hervortritt, bildet die Herrnhutische
logie. Man gewöhnte sich daran, Jesum (auch außerhalb des trinitarischen B
nisses) als den concreten Gott zu betrachten, und seine Geschichte war eine Ge
Gottes, wie sie auch Klopstock den Stoff zu epischer Behandlung lieferte. Dies
streitig monophysitischen Richtung gegenüber machte sich die verständige Re
geltend, welche das Menschliche menschlich zu fassen sich aufgefordert sah. D
griffe des Wolfenbüttler Fragmentisten (1788) trieben die Apologetik in diese r
liche Sphäre der psychologischen Auffassung Jesu und der moralischen Beurth
seines Planes hinein. In diese Zeit, d. h. in die Zeit moderner Geschichtsb
tung, fällt daher erst die kritisch-pragmatische Behandlung des Lebens Jesu,
sich als eine engere theologische Disciplin herausstellt, so daß, was wir jetzt unt
„Leben Jesu" verstehen, allerdings ein „moderner Begriff" ist (Strauß, Lebe
fürs Volk 1864 S. 1). In diese Zeit fallen zunächst die apologetisch beson
etwas nüchternen Darstellungen von Reinhard und Heß[12]. Man trenn
viel man konnte, Göttliches und Menschliches und erinnerte an den Unterschi
johanneischen Fassung von der der Synoptiker. So faßte Herder das Lebe
Sohnes Gottes" und des „Menschensohnes" nach diesen beiden gesonderten G
punkten. Bei der Vermenschlichung fehlte es aber nicht an plumpen Reac
und rohe Hände streiften die zarte Hülle ab, welche das Bild des Herrn vor
nirung geschützt hatte. Es erschienen natürliche Geschichten des Propheten vo
zareth (Bahrdt, Venturini; noch später Langsdorf). Man gefiel sich in Par
zwischen Sokrates und Christus, oft zum Nachtheil des Letztern. Auch aus
Meinung suchten Manche das Wunderbare aus dem Leben Jesu zu elidiren, u
als den weisen und humanen Lehrer dem denkgläubigen Zeitalter, das ihn zu ver
geneigt war, zu empfehlen (Paulus, Greiling). — Die neuere Theologie (seit S
ermacher) griff das „Urbildliche" in Christo wieder auf und suchte es im Geschich
nachzuweisen. Schleiermacher selbst hielt zuerst im Jahre 1819 und dan
im J. 1832 in diesem Sinne Vorträge über das Leben Jesu, mit Anwendung
Kritik. Diese Vorträge sind erst neulich, dreißig Jahre nach dem Tode des
fers, veröffentlicht worden, kommen aber eben zur rechten Zeit. In ähnlicher Ri
verfuhr Hase, der sich die Aufgabe stellte, darzuthun, „wie Jesus von Nazaret
göttlicher Bestimmung durch die freie That seines Geistes und durch die Veranl
seines Zeitalters Weltheiland geworden." Diese verschiedenen Bestrebungen sollt
einmal vereitelt werden durch Strauß, der den Knoten mit dem Schwerte z
indem er zwar nicht leugnete, daß ein Jesus gelebt habe, dessen historische Existenz
fast auf eine historische Nullität reducirte, da er in den Berichten der Evangeli
den mythischen Reflex erkannte von dem, was die junge Christengemeinde, i
schluß an die vorhandenen Weissagungen des alten Bundes, in unbewußter, a
Weise gedichtet hatte. Dadurch sollte die (poetisch-speculative) Wahrheit des i

---

[10] Rosenkranz, Leben Hegels S. 50.

[11] Ebend.

[12] S. die Titel der Werke unten, und vgl. außer Hase a. a. O. Am
Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion im 4. Bd. S. 156 ff. Merkw
daß Heß durch die Biographie Cicero's von Middleton sich zuerst zur Bearb
des Lebens Jesu angeregt fand!

Christus gerettet werden, der aber bald als ein unhaltbares Nebelbild in der Luft zerrann. Modificirt erschien die Straußische Hypothese durch Weiße, der, wie auch schon von Andern versucht worden, durch Hineinziehen der höhern Biologie (Magnetismus u. s. w.) dem Geheimniß des Lebens Jesu theilweise auf die Spur zu kommen suchte, während er das, was in diesen Zauberkreis nicht einging, gleichfalls auf mythischem Wege beseitigte. Ueber Strauß hinaus ging endlich Bruno Bauer, der in den Darstellungen der Evangelisten nicht, wie jener, eine harmlose Poesie, sondern absichtliche Erfindungen entdecken wollte. Der Israelit Salvador faßte das Leben Jesu aus dem Aufklärungsstandpunkte des modernen Judenthums, hielt aber fest an der historischen Persönlichkeit, die ihm freilich zu der eines jüdischen Reformators (und Demagogen) herabsank. Allen diesen negativen Bestrebungen verdanken wir nur eine gründlichere Durcharbeitung des Gegenstandes. Nicht nur erschienen zahllose Gegenschriften gegen Strauß, sondern das Leben Jesu selbst wurde, wenn auch von sehr verschiedenen Standpunkten und Voraussetzungen aus, so doch allseitig bearbeitet, daß dabei die Wissenschaft nur gewinnen konnte[13]. Wir erinnern auch an die holländischen Bearbeitungen von Meijboom, van Osterzee u. A. Eine neue Bearbeitung des L. J. stellte Bunsen in Aussicht (Vorr. zu seinem Hippolytus S. XLIX); sie ist aber nicht erschienen. Dagegen schritt Ewalds Geschichte des Volkes Israel mit dem 5. Bande zu dem Leben Jesu vor, das der Verfasser ausdrücklich als „Leben Christus'" bezeichnete und als solches behandelte, mit freier Kritik im Einzelnen, aber mit Bewahrung des heiligen Inhaltes, was auch auf die Darstellungsweise des Verfassers gewirkt hat, in der Strauß nur „betäubenden Wort- und Phrasenschwall" zu erkennen vermag. In schlichter Weise führen die Vorlesungen Riggenbachs das Bild des „Herrn Jesu" uns vor, in harmonistisch-apologetischer Tendenz, jedoch mit dem stetigen Bestreben, den Fragen der Wissenschaft durch gründliche Untersuchung des Einzelnen gerecht zu werden. Nun schien wieder eine Zeit der Beruhigung und des Stillstandes eingetreten, als auf einmal von Frankreich her das L. J. von Renan eine neue Bewegung in die Geister brachte, die der gleich kam, welche Strauß vor 30 Jahren hervorgerufen hatte. Zahllose Ausgaben und Uebersetzungen des Buches haben es für die große Lesewelt, auf die es berechnet ist, auf eine Linie gestellt mit den neuesten Erzeugnissen französischer Romanliteratur. Die deutsche Wissenschaft konnte sich dadurch nicht befriedigt finden, wenn auch die Gelehrsamkeit des Orientalisten mit der hinreißenden Sprache des Belletristen wetteiferten, das Urtheil sentimentaler Dilettanten zu bestechen. Schenkel, der sich dahin ausgesprochen, das große Thema könne nur auf deutschem Boden erledigt werden, trat mit dem länger vorbereiteten „Charakterbild Jesu" hervor. Und gleichzeizeitig erschien von Strauß – nicht eine neue Auflage des frühern Werkes, sondern eine neue Bearbeitung für das Volk. Zugleich hat nun auch Renan's Werk eine Unzahl von Widerlegungen und gegnerischen Bearbeitungen in der katholischen und protestantischen Welt (besonders Frankreichs) hervorgerufen. Und so stehen wir abermals mitten in einer neuen Krise, die durch diese Erscheinungen ist eingeleitet worden. Wie fern wir noch von einem Abschluß stehen, mag schon daraus abgenommen werden, daß über die Priorität der Quellen (Ur-Matthäus, Ur-Marcus) auch die Urtheile der neuesten Bearbeiter gänzlich auseinandergehen. Inzwischen mag es

[13] „Die vielen Leben Jesu der bessern Art stellen eine neue theologische Tempelweihe dar, welche hoffentlich noch nicht so bald beendigt ist. . . . Man wird sich aber auch drein finden müssen, wenn sich an diese Tempelweihe der bunte Markt bestellter oder fabricirter Werke anhängt." J. P. Lange, Vorr. zum Leben Jesu S. III—IV.

auch hier heißen: In magnis voluisse sat est. Wann wird die Zeit kommen, wo die durch den Kampf geläuterte Kirche wieder das Angesicht des Herrn schauen wird in seiner Lauterkeit, in seiner Größe, in seiner geschichtlichen Würde und göttlichen Glorie zugleich, die nicht wir ihm geben mit unsrer Weisheit, sondern die er hat von Anbeginn und die ihm gesichert ist für die Ewigkeit.

*J. G. Herder, vom Erlöser der Menschen nach unsern drei ersten Evangelien. Riga 1796.
*—— von Gottes Sohn, nach Johannis Evangelium. Ebend. 1797.
*J. J. Heß, Lebensgeschichte Jesu. Zürich 8. Aufl. 1822—23. 3 Bde. (1. Aufl. u. d. Tit.: Gesch. der drei letzten Lebensjahre Jesu. 1768. 2 Bde.)
J. A. G. Meyer, Geschichte Jesu und der Apostel aus griech. u. röm. Profanscribenten. Hannover 1805.
*Reinhard, Versuch über den Plan, welchen der Stifter der christl. Religion zum Besten der Menschen entwarf, Wittenberg 1781; 5. Aufl. mit Zusätzen von A. L. Heubner. Wittenb. 1830.
J. B. (Vermehren), Jesus von Nazareth, wie er lebte und lehrte, nach den drei ersten Evangel. Eine Beilage zu Niemeyers Charakteristik. Halle 1799.
J. B. N. Hacker, Jesus, der Weise von Nazareth, ein Ideal aller denkbaren Größe. Leipz. 1800—03. 2 Bde.
J. C. Greiling, das Leben Jesu von Nazareth. Halle 1813.
†A. Bodent, die erste u. heiligste Gesch. der Menschh., Jesu von Naz. hist.-kritisch, mit steten Rückblicken auf griech., röm. u. jüd. Religionsgeschichte. Gemünd 1818—22. 4 Bde.
E. Hufnagel, Leben Jesu von Nazareth. Frankfurt a. M. 1820. 2 Bde.
H. E. G. Paulus, das Leben Jesu, als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristenthums. Heidelb. 1828. 2 Bde.
*K. Hase, das Leben Jesu. Ein Lehrb. zunächst für akad. Vorlesungen. Leipz. 1829. (zugleich mit der vollständigeren Lit.) 4. Aufl. 1854.
Dav. Fr. Strauß, das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Tüb. 1835. 1837. 1838. 1840. Ins Franz. übers. von E. Littré. Paris 1839 ff. 4 Bde. (Vgl. die darüber erschienenen Recensionen und Gegenschriften bei Hase S. 37 ff.[14])
A. Neander, das Leben Jesu Christi in seinem geschichtlichen Zusammenhange und seiner geschichtl. Entwicklung dargestellt. Hamb. 1837; 5. Aufl. 1852.
O. Krabbe, Vorlesungen über das Leben Jesu, für Theologen und Nichttheologen. Hamb. 1839.
J. Salvador, Jésus-Christ et sa doctrine, histoire de la naissance de l'église, de son organisation et de ses progrès pendant le premier siècle. Par. 1838. 2 vols. Uebersetzt von J. Jacobson. Dresden 1841. 2 Bde.
Jul. Hartmann, das Leben Jesu nach den Evangelien für gebildete Leser. Stuttg. 1837 f. 2 Bde.
K. G. W. Theile, zur Biographie Jesu. Leipz. 1837.
†J. Kuhn, das Leben Jesu, wissenschaftlich bearbeitet. Mainz 1838. 1 Bd.
A. Francke, das Leben Jesu für evang. Christen. (Mit Stahlst.) Lpz. 1838. 4. (Vorherrschend ascetisch; mit demselben Stahlst. ist †J. P. Silberts Leben Jesu, Lpz. 1838, ausgestattet.)
Ch. Herm. Weiße, die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet. Lpz. 1838.
C. F. v. Ammon, die Geschichte des Lebens Jesu mit steter Rücksicht auf die vorhandenen Quellen. Lpz. 1842—47. 3 Bde.
†A. Riegler, das Leben Jesu Chr., krit., histor. u. prakt. erklärt. Bamb. 1843 f. 5 Bde.
†J. N. Sepp, das Leben Christi (mit Vorrede von Görres). Regensb. 1843—44. 4 Bde.; neue Aufl. 6 Bde. 1853—62.

---

[14] Vorzüglich zu merken: W. Hoffmann (Stuttg. 1838. 39.), Hengstenberg (evang. Kirchenztg. 1836 in verschiedenen Nummern), Schweizer (Dignität des Religionsstifters, Stud. u. Kritik. 1837. Hft. 3), Tholuck (Glaubwürdigkeit der evang. Geschichte, Hamb. 1838), Ullmann (historisch oder mythisch? Hamb. 1838); wogegen wieder Strauß in den Streitschriften, Tüb. 1837.

J. P. Lange, das Leben Jesu nach den Evangelien dargestellt. Heidelb. 1844—48. 3 Bde.
J. A. H. Ebrard, wissenschaftl. Kritik der evang. Geschichte. Frankf. a. M. 1842. 2 Bde. 2. Ausg. 1850.
F. W. J. Lichtenstein, Lebensgeschichte des Herrn Jesu Christi in chronologischer Uebersicht. Erl. 1855.
H. Ewald, Geschichte Christus' und seiner Zeit (als 5. Band der Geschichte des Volkes Israel) 1855. 2. Aufl. 1857.
*Ch. J. Riggenbach, Vorlesungen über das Leben des Herrn Jesu. Basel 1858.
M. Baumgarten, die Geschichte Jesu für das Verständniß der Gegenwart, in öffentlichen Vorträgen dargestellt. Braunschweig 1859.
Ernest Renan, vie de Jésus. Par. 1863. (Mehrere Auflagen, Uebersetzungen, Recensionen.)
*Daniel Schenkel, das Charakterbild Jesu, ein biblischer Versuch. Wiesbaden 1864.
J. F. Strauß, das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet. Leipz. 1864.
*Fr. Schleiermacher, das Leben Jesu, Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahr 1832 gehalten; aus Schl.'s handschriftlichem Nachlasse und Nachschriften seiner Zuhörer herausgegeben von K. A. Rütenik. Berlin 1864. (Sämmtl. Werke VI. Literarischer Nachlaß, zur Theol. I.)

Apologetisch:

Wizenmann, die Geschichte Jesu nach Matthäus, herausg. von Auberlen. 1864.
Hermann Weiß, sechs Vorträge über die Person Jesu Christi. Ingolstadt 1864.

* * *

E. W. Kolthoff, vita Jesu Chr. a Paulo apostolo adumbrata. Hafn. 1852.
R. Hofmann, das Leben Jesu nach den Apokryphen; im Zusammenhange aus den Quellen erzählt und wissenschaftlich untersucht. Lpz. 1852.

* * *

F. E. Schorch, das Leben Jesu in seiner Angemessenheit zu den religiösen Bedürfnissen des Menschengeschlechts. Leipz. 1841.
*Theod. Keim, die menschliche Entwicklung Jesu Christi. Zürich 1861.
—— die geschichtliche Würde Jesu, eine Charakteristik in zwei Vorträgen. Zür. 1864.

Harmonien der Evangelien.

J. G. L. Krafft, Chronologie u. Harmonie der 4 Evangelien, herausgeg. von Burger. Erlangen 1848.
W. Strout, new greek harmony of the four Gospels. Lond. 1853. 4.
F. Piper, de externa vitae J. Chr. chronol. recte constituenda. Gotting. 1835.
Vgl. oben S. 168 die Synopsen und S. 184 f. und 188 die Commentare zu den Evangelien.

§. 61.

Das Leben der Apostel und die Gründung der Kirche.

Pelt, „Apostolisches Zeitalter" in Herzogs Realenc. I. S. 439 ff.

An das Leben Jesu reiht sich das Leben derer an, durch welche die Lehre vom Reich Gottes in die Welt eingeführt wurde, wobei man weniger an die Zwölfe, von denen einige uns nur dem Namen nach bekannt sind, als vielmehr an die Männer und ihre Gehülfen zu denken hat, von welchen diese gemeindegründende Thätigkeit am erfolgreichsten ausging und unter welchen Paulus durch seinen Charakter, seine Schicksale, Lehre und Thaten hervorragt.

auch hier heißen: In magnis voluisse sat est. [illegible] ...mens ἀπόστολος [illegible]
die durch den Kampf geläuterte Kirche wieder [illegible] ...elgeschichte [illegible]
in seiner Lauterkeit, in seiner Größe, in sei[illegible] ...0, 1—4, [illegible]
Glorie zugleich, die nicht wir ihm geben [illegible] ...hte über die [illegible]
von Anbeginn und die ihm gesichert ist [illegible] ...r diesen [illegible]
[illegible] . Jacobi[illegible]
[illegible] ...hältnißmä[illegible]
[illegible] ...s des Johannes,
[illegible] ...allen; noch [illegible]
[illegible] ...periode der [illegible]
[illegible] ...s, der nicht [illegible]
[illegible] ..., unterstützt von seinem
[illegible] ...ein der es auch (nebst Je[illegible]
[illegible] ...sten und bedeutendsten Beitrag
[illegible] ...rie. Er ist der Schöpfer eines Lehr[illegible]
[illegible] aber nicht aus der Theorie, sondern aus
[illegible] aus der ihm nach seinem eigenen Zeugniß zu
[illegible] ...nung[1] heraus; er ist der Erstling unter denen,
[illegible] ...e Gottes in Christo verherrlicht und das Evange[illegible]
[illegible] ...s Gottes erwiesen hat. Die Erklärung der Apostel[illegible]
[illegible] ...nischen Briefe gehört nun zwar der exegetischen Theo[illegible]
[illegible] ...ist nur historische Vorarbeit, während die apostolisch[illegible]
[illegible] ...Gesammtbild zu vereinigen die engere Aufgabe de[illegible]
[illegible] ...issenschaft ist. Wir stehen damit auf der Grenze zwische[illegible]
[illegible] Kirchengeschichte, und wenn allerdings letztere die Geschicht[illegible]
[illegible] ...Zeitalters nicht ausschließen kann, so bedarf sie doch eine[illegible]
[illegible] ...lage, als sie von sich aus zu geben berechtigt und verpflicht[illegible]
[illegible] ...ch in der theologischen Literatur das apostolische Zeitalter, w[illegible]
[illegible] ...Jesu, seine besondere Bearbeitung gefunden hat. Es hat inde[illegible]
[illegible] ...e Bearbeitung ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten, insofern d[illegible]
[illegible] ...der apostolischen Briefe manche Partien der christlichen Ur[illegible]
[illegible] ...wankend zu machen und das, was man für Ursprüngliches hiel[illegible]
[illegible] Späteres aufzuhellen versucht hat (ältere Ketzergeschichte). So wa[illegible]
[illegible] ...Theil dessen, was die Kirche für „apostolisches Zeitalter" gehal[illegible]
[illegible] „nachapostolisches" bezeichnet. Wie das Leben Jesu von Strau[illegible]
[illegible] ...auch die von der Tübinger Schule ausgegangenen Destruction[illegible]
[illegible] der Apostelgeschichte apologetische Reconstructionen hervor, unte[illegible]
[illegible] einige sogar der altkirchlichen Ueberlieferung wieder ein Gewicht ei[illegible]
[illegible], wie man nach all den kritischen Vorarbeiten der frühern Jah[illegible]
[illegible] kaum erwarten konnte. Die Acten darüber sind noch nicht geschlosse[illegible]
[illegible] Manches bleibt noch einer gründlichern Untersuchung vorbehalten, b[illegible]
[illegible] sich die kirchenhistorische Forschung ebensosehr als die Exegese zu be[illegible]
[illegible]theiligen hat.

*J. G. Herder, vom Erlöser der [illegible] Riga 1796.
*— von Gottes Sohn, nach J[illegible]
*J. J. Heß, Lebensgeschichte [illegible] u. d. Tit.: Gesch. der drei [illegible]
J. A. G. Meyer, Geschich[illegible] scribenten. Hannover 1[illegible]
*Reinhard, Versuch üb[illegible] zum Besten der Mensc[illegible]
A. L. Heubner. [illegible]
J. B. (Vermehren[illegible] drei ersten Evan[illegible]
J. B. R. Hacker. [illegible] Größe. Leipz. 1[illegible]
J. C. Greiling. [illegible]
†A. Bodent, [illegible] kritisch, mi[illegible] münd 181[illegible]
C. Hufna[illegible]
H. E. G. [illegible] Urchristen [illegible]
*K. H[illegible] 182[illegible]
Da[illegible]

J. J. Heß, Geschichte und Schriften der Apostel Jesu. Zürich 1788; 4. Aufl. 1820 ff. 3 Bde.

Ch. F. Lücke, de ecclesia christ. apostolica. Gott. 1813. 4.

[1] Vgl. *H. Paret, Paulus und Jesus, einige Bemerkungen über das Verhältniß des Apostels Paulus und seiner Lehre zu der Person, dem Leben und der Lehre des geschichtlichen Christus (in den Jahrbb. für deutsche Theol. Bd. III.)

'anck, Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Ein-
'n die Welt. Gött. 1818. 2 Bde.
r, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch
amb. 1832; 4 Aufl. 1847; 5. Aufl. 1862.
nfänge der christlichen Kirche. Wittenb. 1837. Bd. 1.
eschichte des Urchristenthums. Stuttg. 1838. 3 Bde.
r, das nachapostol. Zeitalter. Tüb. 1846. 2 Bde. (schließt
alter ein, freilich vom Verf. als nachapostolisch gefaßt).
ie apostolische Kirche, Leipz. 1848; neue Aufl. 1857.
e des apost. Zeitalters bis zum Tode der App. Paulus
ls.
elgeschichte oder der Entwicklungsgang der Kirche
raunschw. 1852. 2 Bde. 2. Aufl. 1859.
irche im apostolischen Zeitalter und die Entstehung der
Schriften. Frankf. u. Erl. 1852. 2. Aufl. 1858.
le la Théologie chrétienne au siècle apostolique. Paris 1852.
.. 1860.
., Geschichte des apostolischen Zeitalters bis zur Zerstörung Jerusalems
. als 6. Thl. seiner israel. Geschichte). 2. Aufl. 1858.
Vgl. die unten §. 67 angeführten kirchenhistorischen Werke von Lange,
Lechler, Schaff, Ritschl u. A.)

Populär: da Costa (Isaak), die Apostelgeschichte für Geistliche u. die Gemeine ausgelegt; aus den Holl. von Reifert. Bremen 1860. 2 Bde.

Leben des Apostels Paulus insbesondere.

*K. Schrader, der Apostel Paulus. Leipz. 1830—33. 3 Bde.
J. T. Hemsen, der Apostel Paulus; sein Leben, Wirken und seine Schriften. Gött. 1830.
H. A. Schott, Erörterung einiger wichtigen chronologischen Punkte in der Lebensgeschichte des Apostels Paulus. Jena 1832.
C. Köllner, üb. d. Geist, d. Lehre u. d. Leben des Ap. P. Darmst. 1835.
*F. C. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi. Stuttg. 1845. (blieb nicht ohne Gegenschriften von Dietlein, Thiersch u. A., s. oben).
W. J. Conybeare and J. S. Howson, the life and epistles of St. Paul. Lond. 1852. 2 vols. 4. mit vielen Kupfern und Karten.
A. Fleury, Saint Paul et Senèque. Par. 1853. 2 vols.
(Vgl. den Artikel „Paulus, der Apostel, u. seine Schriften" von J. P. Lange, in Herzogs Realencykl. XI. S. 239 ff.)

§. 62.

Die Lehre der Bibel in ihrer historischen Gestalt und Entwicklung.

Biblische Dogmatik und Dogmengeschichte.

Gabler, de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus, Alt. 1787; wieder abgedruckt in seinen kleinen theologischen Schriften, Ulm 1831. A. G. F. Schirmer, die biblische Dogmatik in ihrer Stellung und in ihrem Verhältnisse zum Ganzen der Theologie. Breslau 1820. Stein, über den Begriff und die Behandlungsart der biblischen Theologie, in Keils und Tzschirners Analekten Bd. 3. Heft 1. D. Schenkel, die Aufgabe der bibl. Theologie in den gegenwärtigen Entwicklungsstadien der theol. Wissenschaft, in Stud. u. Krit. 1852. 1. S. 40—66. Ch. F. Schmid, über das Interesse und den Stand der biblischen Theologie des N. T. in unserer Zeit, in Tübinger Zeitschr. f. Theol. 1838. 4. Nitzsch in Herzogs Realencykl. II. S. 219 ff.

Wie die Bibelgeschichte, so ist auch die Bibellehre ein Resultat der Exegese, womit aber zugleich, wie mit der Bibelgeschichte,

der Anfang zu weiterer historischer Entwicklung gesetzt ist. Da jedoch der Inhalt dieser Disciplin selbst systematisch-didaktischer Natur ist, so durchschneiden sich in ihr die Grenzen der exegetischen, historischen und systematischen Theologie, allein so, daß das Historische als ihr eigentlicher Boden zu betrachten ist[1].

Die biblische Dogmatik[2] ist das geistige Band, welches das exegetische, historische und dogmatische Studium verknüpft, der Heerd, in welchem sich die verschiedenen Strahlen sammeln, und bildet eben deßhalb in vielfacher Hinsicht einen der Lichtpunkte des theologischen Studiums. Es kommt darauf an, von welcher Seite man sie betrachtet. Faßt man sie mit Verzichtleistung auf systematische Begründung als eine bloße Zusammenstellung von Beweisstellen zum Behufe des dogmatischen Gebrauchs, so ist sie die unmittelbare Frucht der exegetischen Theologie, wie denn auch wirklich nur ein ausgemachter Exeget zum biblischen Dogmatiker befähigt ist. Denken wir sie uns aber schon zu einem engern System verknüpft, von irgend einer leitenden Idee beherrscht, so nähert sie sich der eigentlichen thetischen Wissenschaft, der Dogmatik selbst. Allein zwischen diesen beiden Operationen liegt ein Drittes, nämlich die Aufgabe, die biblische Offenbarung selbst als historische Thatsache zu begreifen, in Verbindung mit der übrigen geistigen Entwicklung der Menschheit, und damit kommen wir auf den geschichtlichen Boden. So betrachtet ist die biblische Dogmatik zunächst nur die innere Seite der Bibelgeschichte selber. Schon die Darstellung des Lebens Jesu erfordert eine Darstellung seiner Lehre, oder besser seines Gottes- und Selbstbewußtseins und der durch dasselbe bedingten Stellung zur Welt und zur Geschichte der Menschheit, wie denn eine richtige Auffassung der sein ganzes Leben bewegenden und bestimmenden Idee das πρῶτον κινοῦν der christlichen Dogmatik überhaupt ist[3]. Leben und Lehre gehen bei ihm in einander auf, wie bei Keinem der Sterblichen. Auch ein Leben der Apostel wird nicht anders gegeben werden können, als indem uns ihr inneres Leben, wie es durch den Umgang mit Jesu oder durch die Vertrautheit mit seiner Lehre bestimmt wurde, vor Augen gelegt wird[4]. Ganz ähnlich nun, wie aus der Kirchengeschichte sich die Dog-

---

[1] Als historische Wissenschaft fassen sie auch Schleiermacher §. 250, Danz §. 40 (S. 302), und Rosenkranz. Vgl. Gabler l. l. p. 183 s.

[2] Der Name „biblische Theologie", den Einige (Baumgarten-Crusius und Hävernick) vorziehen, ist offenbar entweder zu weit, wenn man das Wort Theologie im neuern Sinne vom Inbegriffe der theologischen Wissenschaften nimmt, oder zu eng, wenn man darunter nur die Lehre von Gott versteht. Vgl. de Wette's bibl. Dogm. §. 60 f. und Danz S. 301 Anm. 1. — Freilich kann die Benennung „Dogmatik" ebenfalls zu eng erfunden werden, insofern allerdings auch „die ethischen Grundideen mit hineinzuziehen sind" (Hävernick). Demnach wäre der Ausdruck von Beck „biblische Lehrwissenschaft" der geeignetste. So lange es indessen bei den „ethischen Grundideen" bleibt und diese nicht selbst zu einer biblischen Ethik ausgebreitet werden, so lange dürfte der Ausdruck „biblische Dogmatik" noch immer der bezeichnendste sein. Ueber das Unzulängliche des Ausdrucks „Dogmatik" überhaupt s. in der Systematischen Theologie §. 80.

[3] Ueber die eigenthümlichen Schwierigkeiten dieser Aufgabe s. Schirmer a. a. O. S. 51—55. Sollen die ersten Evangelien, soll Johannes den Typus geben?

[4] Eine wichtige Untersuchung ist hier die, wie Paulus zu seiner Theologie gekommen und wie sich seine Lehre und die der Apostel überhaupt zur Lehre Jesu verhalte. Siehe die oben angeführte Abhandlung von Paret.

mengeschichte als ein besonderer Zweig aussondert (siehe unten); ebenso läßt sich das dogmenhistorische Material, das in der Bibel liegt, zum Behufe der geschichtlichen Betrachtung dergestalt ausscheiden, daß wir eine Zusammenstellung des biblischen Lehrbegriffs als den Ausgangspunkt der christlichen Dogmengeschichte erhalten, nur mit dem Unterschiede, daß wir es noch mit keinen wissenschaftlich ausgeprägten, in sich abgeschlossenen dogmatischen Begriffen zu thun haben; vielmehr sind es weiche, lebensfähige Substanzen, die ebensosehr die Keime der ethischen als der dogmatischen Entwicklung in sich schließen, wie denn Glaubens- und Sittenlehre der Bibel großentheils in und mit einander gegeben ist. Auch hier kann indessen entweder eine mehr systematisirende oder eine rein historisch-genetische Behandlung Platz greifen, insofern man entweder den biblischen Lehrgehalt in seiner Totalität auffaßt (Lehre des Alten und Neuen Testaments), oder selbst wieder nach Zeiten und Personen trennt (Lehre des Hebraismus, des spätern Judenthums, Lehre Jesu, der Apostel; so de Wette), oder noch individueller: Lehre des Paulus, Johannes u. s. w., eine jede selbst wieder (soweit es möglich ist) in ihrer genetischen Entwicklung[5]. Je beweglicher in dieser Hinsicht die biblische Dogmatik gehalten, je mehr die später zu Begriffen erstarrte Materie wieder in ihren ursprünglichen Fluß gesetzt wird, desto mehr nähert sie sich der Dogmengeschichte und desto entschiedener gehört sie dem historischen Gebiet an, während da, wo das Interesse vorherrscht, die auf exegetischem[6] und historischem Wege gewonnene biblische Lehrsubstanz nach ihrem innern Zusammenhang als Fundament der Kirchenlehre hinzustellen, sie schon mehr in das Gebiet der systematischen Theologie einschlägt; doch unterscheidet sie sich auch in dieser Gestalt noch immer von der eigentlichen Dogmatik, indem sie sich nur auf den Anfang d. h. auf die biblische Urzeit beschränkt, mit gänzlicher Beiseitlassung der kirchlichen Entwicklung. Nun giebt es freilich eine Ansicht, welche letztere absichtlich ignorirt (wonach die ganze Dogmengeschichte zu einem Luxusartikel würde) und also von keiner andern Dogmatik wissen will, als eben von der biblischen. Von dieser Ansicht wird (im Folgenden) bei der Dogmengeschichte zu reden sein. Vorläufig aber bemerken wir, daß die biblische Dogmatik durch die Stellung, die wir ihr anweisen, keineswegs zur bloß historischen Wissenschaft degradirt werden soll, was nur dann der Fall wäre, wenn unter dem Historischen ein Antiquirtes verstanden würde; vielmehr soll sie dadurch aus der Erstarrung des Buchstaben heraus in den Lebensorganismus aufgenommen werden, den die ächte Geschichte verfolgt. Aber ebensowenig treten wir der Ansicht bei, welche das Ursprüngliche als das Geringere und Unvollkommnere betrachtet, das sich erst zur höhern Weisheit heraufzuläutern hätte[7]; vielmehr verbleibt der Bibellehre ihre normale Dignität, und gerade darin wird die Aufgabe

---

[5] Etwas Analoges ließe sich auch im A. T. durchführen: Religion Abrahams, Mosaismus, davidische, salomonische, jesaianische Religion u. s. w. Doch tritt das Individuelle im A. T. mehr zurück und geht auf in dem Theokratischen. Vgl. Schirmer a. a. O. S. 50.

[6] „In der Exegese haben wir überwiegend die Richtung der Subjectivität und Individualität der (ursprünglichen) Form zu erkennen; in der Dogmatik suchen wir die Identität und Wahrheit des Inhalts. Die Einheit beider Richtungen, mit stetem Bewußtsein ihres Unterschiedes, muß also die leitende Idee in der biblischen Dogmatik sein." Usteri, Entwicklung des paul. Lehrb. 4. Aufl. Vorr. S. VII.

[7] Vgl. Strauß, Glaubenslehre I. S. 177. und Schelling, Vorlesungen über die Methode des akad. Studiums S. 197 ff.

des biblischen Dogmatikers bestehen, diese Lehre so in ihrer ursprünglichen Lebendigkeit und in ihren allseitigen Beziehungen auf das Heil der Menschen darzustellen, daß durch die zeitliche Hülle der Begriffe, die er allerdings darlegen soll, die ewige, für alle Zeiten gültige Idee der Gotteswahrheit klar und kräftig hindurchleuchtet[8].

Geschichtliches zur biblischen Dogmatik.

Man kann sagen, diese Wissenschaft sei recht eigentlich mit der Reformation entstanden[9], insofern die ganze Wissenschaft der Dogmatik aus den Fesseln der Scholastik befreit und auf die Bibel zurückgeführt wurde; doch erscheint bei den Reformatoren (Melanchthon, Calvin) die biblische Dogmatik noch gebunden an die kirchliche, und als im 17. Jahrhundert auch die Scholastik wieder in die Dogmatik eindrang, mußte man sich in Absicht auf die biblische Dogmatik (in ihrem Unterschiede von der kirchlichen) mit bloßen Observationen (Vitringa) oder Erläuterungen biblischer Stellen (Seb. Schmidius, collegium biblicum. Argent. 1671. 1676. Hülsemann, vindiciae S. S. per loca classica systematis theol. Lips. 1679. Majus, theologia prophetica. Francof. 1710. Baier, analysis et vindicatio illustrium S. S. dictorum. Altorf 1719) begnügen. Zu Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts weckte der Spenersche Pietismus wieder den Sinn für die Herstellung der einfachen Bibellehre, doch mehr den praktischen als den wissenschaftlichen Sinn. Unter Theologia biblica verstand man eine populäre Glaubenslehre. Merkwürdiger Weise hat gerade der Rationalismus auf die richtige Spur zurückgeführt, insofern er bei seiner oppositionellen Richtung gegen die kirchliche Orthodoxie auf Loslösung der Bibellehre von der Kirchenlehre hinarbeitete, und die erstere wieder in ihrer Reinheit darzustellen suchte, wobei er sie aber freilich des schönsten Schmuckes ihrer Eigenthümlichkeit entkleidete, so daß bei dem Verdünnungsprocesse der rationalistischen Abstraction das caput mortuum des vermeintlichen Vernunftgehaltes zurückblieb. So gab J. S. Semler seine historischen und kritischen Sammlungen über die sogenannten Beweisstellen in der Dogmatik (Halle 1764—68) heraus, und Gabler schrieb in demselben Sinne die oben angeführte Abhandlung. Auch die Supranaturalisten jener Zeit sahen sich dann genöthigt im Interesse des positiven Bibelglaubens auf die Unterscheidung von Bibel- und Kirchenlehre einzugehen, worin besonders die ältere Tübinger Schule (Storr, Flatt, Bengel, Steudel) mit ihrem Beispiel voranging. So ist die „biblische Theologie“ von G. T. Zachariä (5 Theile, der letzte von Vollborth, Gött. 1771—86) aus dem orthodoxen Standpunkte geschrieben; während das Werk von Hufnagel (Erl. 1785—89) den Rationalismus vertritt. Dieser letztern Richtung sind auch mehr oder weniger Ammon, Bauer, Bretschneider (s. die Lit.) zugethan. Ueber Kaiser, de Wette, Baumgarten-Crusius, von Cölln, Vatke und Bruno Bauer, sowie über die neuere Entwicklung unserer Wissenschaft überhaupt vgl. Hävernick, bibl. Dogm. S. 8 ff. u. Nitzsch a. a. O.

---

[8] Sehr viel Gutes über Begriff und Methode dieser Wissenschaft bei Hävernick, bibl. Dogmatik S. 1 ff.

[9] Das schließt nicht aus, daß der Ursprung der biblischen Theologie (im weiteren Sinn) mit dem Ursprung der Theologie überhaupt zusammenfällt; denn „die Väter des christlichen Alexandrinismus sind wesentlich biblische Theologen“, s. Nitzsch a. a. O. S. 220. Auch auf die Verdienste des Erasmus, bei welchem „die trefflichsten Entwürfe einer Theologia biblica vorliegen“, wird dort aufmerksam gemacht.

1. Biblische Dogmatik im Allgemeinen.

C. F. Ammon, bibl. Theologie, Erl. 1792; 2. Aufl. 1801–2. 3 Bde.
G. L. Bauer, Theologie des A. T. Lpz. 1796; des N. T. ebend. 1800—2. 4 Bde. Bibl. Moral des A. T. ebend. 1803—5. 2 Bde; des N. T. ebend. 1804—5. 2 Bde.
K. G. Bretschneider, system. Darstellung der Dogmatik und Moral der apokryphischen Schriften des A. T. Lpz. 1805. 1. Bd.
L. D. Cramer, Versuch einer system. Darstellung der Moral der Apokr. des A. T. Lpz. 1815.
H. H. Cludius, Uransichten des Christenthums. Altona 1808.
G. Ph. Ch. Kaiser, die bibl. Theologie, oder Judaismus und Christianismus. Erlang. 1813—14. 21. 2 Bde. (in 3 Abth.).
*W. M. L. de Wette, bibl. Dogmatik A. und N. T. oder krit. Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judenthums und des Urchristenthums. Zum Gebrauch akad. Vorles. Berlin 1813. 18. 31.
L. F. O. Baumgarten-Crusius, Grundzüge der biblischen Theologie. Jena 1828.
D. G. C. von Cölln, biblische Theologie; herausg. von Schulz. Lpz. 1836. 2 Bde.
W. Batke, die Religion des A. T. 1. Thl. Berl. 1835.
B. Bauer, die Religion des A. T. 2 Bde. 1838.
J. G. Knapp, bibl. Glaubenslehre. Halle 1840.
J. T. Beck, die christl. Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden. Stuttgart 1840. 2 Bde.
J. Ch. F. Steudel, Vorlesungen über die Theologie des A. T.; herausg. von Oehler. Berlin 1840.
G. F. Oehler, Prolegomena zur Theologie des A. T. Stuttg. 1845.
*H. A. C. Hävernick, Vorlesungen über die Theol. des A. T.; herausg. von Hahn mit Vorw. von Dorner. Erl. 1848. 2. Aufl. mit Anmerk. v. Herm. Schultz. Frankf. a. M. 1863.
*J. L. S. Lutz, biblische Dogmatik, herausg. von Rüetschi, mit Vorw. von Schneckenburger. Pforzheim 1847.
*Chr. F. Schmid, bibl. Theologie des N. T.; herausg. von Weizsäcker. Stuttg. 1853. 2 Bde. 3 Aufl. 1864.
L. Noack, die bibl. Theol. A. und N. T. Halle 1853.
G. L. Hahn, die Theologie des N. T. 1. Bd. Lpz. 1854.[10]

2. Einzelne Abschnitte derselben. Lehrbegriff einzelner biblischer Personen und Schriftsteller.

a. Altes Testament.

E. W. Hengstenberg, Christologie des A. T. und Commentar über die messianischen Weissagungen der Propheten. Berl. 1829—32. 2 Bde. 2. Aufl. 3 Thle. 1855—57.
†J. Bade, Christologie des A. T. Münst. 1850—51. 3 Bde.
H. Engelbert, das negative Verdienst des A. T. um die Unsterblichkeitslehre. Berl. 1857.
F. W. C. Umbreit, die Sünde. Beitr. zur Theologie des A. T. Hamb. 1853.

b. Neues Testament.

α. Lehre Jesu (und biblische Christologie):

Ch. F. Böhme, die Religion Jesu Christi, aus ihren Urkunden dargestellt. Halle 1825. 2 Aufl. 1827. Derselbe: die Religion der Apostel Jesu Christi ꝛc. Ebend. 1829.

---

[10] In die Kategorie der biblischen Dogmatik, obgleich das Buch nicht diesen Titel, noch den der „biblischen Theologie" trägt, rechnen wir auch das Buch von J. Ch. K. v. Hofmann, der Schriftbeweis, Nördling. 1852—55. I. II. 1. 2. 2. Aufl. ebend. 1857. 59. 60. — das freilich mehr systematische als historische Gestalt und Tendenz hat: es enthält die exegetische Begründung der Dogmatik überhaupt, vom eigenthümlichen Standpunkte des Verfassers aus.

A. Schumann, Christus oder die Lehre des A. und N. T. von der Person des Erlösers, bibl. dogmatisch entwickelt. Hamb. 1852. 2 Bde.
G. Volkmar, die Religion Jesu und ihre erste Entwicklung nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft. Leipz. 1857.

β. Lehre der Apostel:

†J. A. B. Lutterbeck, die neutestamentlichen Lehrbegriffe. Mainz 1852. 2 Bde.
*H. Meßner, die Lehre der Apostel und neutestamentl. Schriftsteller. Lpz. 1856.

γ. Lehrbegriff einzelner Apostel und neutestamentlicher Schriftsteller:

J. F. Kleuker, Johannes, Petrus und Paulus als Christologen. Riga 1785.
C. Chr. E. Schmidt, de theologia Joannis Apost. II progrr. Jena 1801.
K. R. Köstlin, der Lehrbegriff des Evang. und der Briefe Johannis. Tüb. 1845.
Frommann, der johanneische Lehrbegriff. Lpz. 1839.
A. Hilgenfeld, das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff dargestellt. Halle 1849.
*L. Usteri, Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs in seinem Verhältnisse zur biblischen Dogmatik des N. T. Zürich 1824. 29. 31. 32. 6. Aufl. nach dem Tode des Verfassers 1850.
A. F. Dähne, Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs. Halle 1835.
J. F. Räbiger, de christologia Paulina. Vratisl. 1852. (Gegen Baur.)
R. A. Lipsius, die paulinische Rechtfertigungslehre. Mit Vorwort von Liebner. Lpz. 1853.
B. Weiß, der petrinische Lehrbegriff. Berlin 1855.
K. A. Riehm, der Lehrbegriff des Hebräerbriefes. Ludwigsb. 1858.[11]

* * *

Zur biblischen Dogmatik ist auch die biblische Psychologie zu zählen, die in neuerer Zeit ihre besondern Bearbeiter gefunden hat:
J. T. Beck, Umriß der biblischen Seelenlehre. Stuttg. 1843. 2. Aufl. Tüb. 1862.
Fz. Delitzsch, System der biblischen Psychologie. Lpz. 1856. 2 Aufl. Leipz. 1861.

§. 63.

Kirchengeschichte.

J. Jortin, Anmerkk. über die Kirchengeschichte. Bremen 1755. 3 Thle. (Vgl. Herders Adrastea; Werke zur Philosophie und Geschichte XI. S. 176). J. G. Müller, Ideen über das Studium der Kirchengeschichte, in dessen Reliquien alter Zeiten (Lpz. 1803—6. 4 Bde.) II. S. 1 ff. A. H. Niemeyer, über die hohe Wichtigkeit und die zweckmäßigste Methode eines fortgesetzten Studiums der Religions- und Kirchengeschichte für praktische Religionslehrer; in dem Vorwort zu Fuhrmanns Handwörterbuch der Kirchengeschichte. Halle 1826. F. F. Kosegarten, über Studium, Plan und Darstellung der allgem. Kirchengeschichte. Reval 1824. K. Ullmann, über die Stellung des Kirchenhistorikers in unserer Zeit, theol. Stud. u. Krit. 1829. 3. Heft S. 667. J. A. H. Tittmann, über die Behandlung der Kirchengeschichte, vorzüglich auf der Universität, in Illgens Zeitschr. für hist. Theologie I. 2. (Dagegen Gieseler in den Stud. u. Krit. 1833. 4. S. 1139.) Schleiermacher §. 149—194. Daub, Zeitschr. für spec. Theologie 1836. Bd. I. Heft 1. C. W. Niedner, Zeichnung des Umfangs für den nothwend. Inhalt allgem. Gesch. der christl. Religion, in Stud. u. Kr. 1853. 4. S. 787—905. und mein Artikel in Herzogs Realencykl. VII. 622 ff.

Den Mittelpunkt der historischen Theologie bildet die Kirchengeschichte oder die Geschichte der äußerlich in die Erscheinung treten-

[11] Frühere: G. W. Meyer, Entwicklung des paul. Lehrbegriffs. Altona 1801. G. L. Bauer, reine Auffassung des Urchristenthums in den paul. Briefen. Lpz. 1803. Ch. F. Böhme, Ideen über das System des Ap. Paulus (in Henke's Museum für Religionswissenschaft III. 540 ff.). †J. B. Gerhauser, Charakter und Theologie des Apostel Paulus. Landsh. 1816.

den, empirisch gegebenen Gemeinschaft, innerhalb welcher das von Christus gestiftete Reich Gottes zur Erscheinung und endlichen Entwicklung kommt.

Von der Begriffsbestimmung der Kirche[1] hängt die der Kirchengeschichte allerdings ab. So wenig indessen bei dem Leben Jesu das Dogma von der Person Christi an die Spitze zu stellen ist, so wenig bei der Kirchengeschichte ein schon fertiges Dogma von der Kirche. Das Wesen der Kirche lernen wir ja erst auf dem Wege der Geschichte kennen. Mit dem abstracten Begriffe einer Religionsgesellschaft, die man sich etwa entstanden dächte nach Analogie des Rousseau'schen contrat social, reicht man nicht weit[2]. Man wird sich also entschließen müssen, vorläufig mit Gieseler (§. 1) den Satz an die Spitze zu stellen, daß „Kirche ein historisch gegebener, individueller Begriff" sei, der nicht dürfe in den einer Religionsgemeinschaft verallgemeinert werden; nur im uneigentlichen Sinne kann von kirchlichen Verhältnissen der Juden, Mohamedaner, Hindus ꝛc. die Rede sein, und der Ausdruck christliche Kirche ist, genau genommen, eine Tautologie, oder hat seine Bedeutung als Gegensatz zu den speciellern Fassungen von katholischer und protestantischer, von römischer, spanischer, deutscher Kirche u. s. f. Es haben zwar Einige (wie Stolberg) den Begriff rückwärts auf das A. T. ausgedehnt; aber da könnten wir mit demselben Rechte die Christologie des A. T. in das Leben Jesu hineinziehen. Selbst das Leben Jesu gehört noch nicht in die Kirchengeschichte; diese beginnt erst da, wo sich der Kreis der ersten Bekenner über die Grenzen einer Privatgesellschaft erweitert und wo eine Gemeindeeinrichtung beginnt, also bereits zwar im apostolischen Zeitalter, aber doch erst nach dem Abschiede Jesu von der Erde. Darum betrachten auch die Meisten das erste christliche Pfingstfest als das Geburtsfest der christlichen Kirche. Indessen ist auch das apostolische Zeitalter nur dem Unterbau zu vergleichen, auf dem das Gebäude der äußern Kirche sich erhebt, oder der Wurzel, aus der der mächtige Baum mit seinem vielverschlungenen Gezweige hervorstrebt. Faßt man die Kirche als einen organischen Complex von Gemeinden auf, und unterscheidet man sie eben darum wieder von diesen, so ist klar, daß die Kirchengeschichte (im engern Sinne) erst da ihren Anfang nimmt,

---

[1] Ueber den Begriff von ἐκκλησία (קָהָל, עֵדָה) vgl. Gieseler, Kircheng. §. 1. Bretschneider, systemat. Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe (4. Aufl. 1841) S. 749. Jacobson, über Individualität des Wortes und Begriffes „Kirche" (in dessen kirchenrechtlichen Versuchen I, 58—125). — Ableitungen des deutschen Wortes von τὸ κυριακόν, ἡ κυριακή, von curia (s. Jacobson a. a. O. S. 80 f.), auch (nach Leo) von dem kelt. Wort Cyrch, Cylch = Mittelpunkt, Versammlungsort; oder von kieren (kiesen), von circus, keliku = Thurm u. s. w. Vgl. Wackernagels altd. Wörterbuch u. M. C. W. Grävell, die Kirche! Ursprung und Bedeutung des deutschen Wortes (Görlitz 1856) — für die die Ableitung von κύριος.

[2] Vgl. Locke, Works (Lond. 1751) Tom. II. p. 145: A church I take to be a voluntary society of men, joining themselves together of their own accord, in order to the public worshipping of God, in such a manner as they judge acceptable to him, and effectual to the salvation of their souls. Ueber das Unzureichende und Unhistorische dieser Auffassung vgl. die „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche." Lpz. 1849. S. 29 ff.

wo der äußere Gemeindeverband sich bereits consolidirt hatte[3]. Nicht nur aber der Zeit und dem Raume, sondern auch seinem Wesen nach ist der Begriff der Kirche abzugrenzen, und da hat man sich sowohl vor falschem Idealismus als vor oberflächlichem Empirismus zu hüten. Zwischen jener rein socialen, abstracten Auffassung, wonach die Kirche nur als eine zufällig entstandene Gesellschaft betrachtet wird (nach Analogie einer Assecuranzgesellschaft), und der theokratischen, wonach sie, auch in ihrer äußern Erscheinung, als ein absolut Göttliches sich darstellen soll, liegt die richtige Ansicht in der Mitte, welche Aeußeres und Inneres, Sichtbares und Unsichtbares, zwar in seiner Zusammengehörigkeit und in Wechselwirkung stehend zu begreifen, aber auch Beides wieder zu unterscheiden weiß, und wonach die Kirchengeschichte es mit der Verwirklichung des Reiches Gottes in der Zeit und unter bestimmten zeitlichen und örtlichen Verhältnissen zu thun hat. Die unter scheinbaren Zufälligkeiten sich gestaltende gesellige Form bildet den Leib, die nach den Gesetzen geistiger Freiheit und demnach mit innerer Nothwendigkeit sich entwickelnde Idee die Seele der Kirche[4]. Beides hat die Kirchengeschichte nach seinem wahren Werthe zu würdigen, will sie anders ein Leben darstellen, das weder ein Leichnam ist noch ein Gespenst[5].

§. 64.

Wie jede lebenskräftige Erscheinung, so hat auch die Kirche ihre äußerliche (leibliche) und ihre innere (geistige) Seite, die sich nicht von einander trennen, wohl aber bis auf einen gewissen Grad gesondert und mit überwiegender Aufmerksamkeit behandeln lassen. So entstehen die verschiedenen, aber unter sich in beständiger Wechselwirkung stehenden Gebiete des kirchlichen Lebens, welche die Eintheilung des Stoffes und sowohl die mehr äußerlich logische Rubricirung, als die freiere künstlerische Anordnung und Verknüpfung desselben bedingen.

Das Christenthum trat in die Welt, und mußte zu ihr eine Stellung einnehmen, wie auch ihm gegenüber die Welt eine Stellung annahm. Christus selbst hatte das Reich Gottes einem Sauerteig verglichen, der die Masse durchsäuere, einem Senfkorn, das zum weitschattigen Baume sich entfalten solle. Das Expansive liegt in der Natur und Bestimmung des Christenthums: „die Kirche muß wachsen.“ Wie nun bei dem Individuum das äußere Wachsthum in dem ersten Lebensstadium am stärksten hervortritt und auch vor der Hand am meisten zu reden giebt, so beginnt die Kirchengeschichte in den ersten ihrer Perioden am natürlichsten mit der Ausbreitung des Christenthums, der aber die Geschichte der Beschränkung (Geschichte der Verfolgungen) wie der Schatten dem eigenen Körper zur Seite

---

[3] Rothe läßt die Kirchengeschichte erst mit der Zerstörung Jerusalems beginnen; s. dessen Anfänge der christlichen Kirche.

[4] Schleiermacher §. 151.

[5] Ueber das Verhältniß der idealen Kirche zur empirischen s. Schweizer, Glaubenslehre S. 183 f.

tritt; denn auch das hatte der Herr seiner Kirche geweissagt, daß sie müsse Verfolgung leiden. Beides läßt sich nicht auseinanderreißen, weil häufig die Verbreitung die Verfolgung hervorgerufen, diese aber wieder, als in der Hand Gottes stehend, zur Verbreitung mitgewirkt hat (das Blut der Märtyrer = der Same der Kirche). Je mehr aber das Christenthum nach Außen Raum gewann, desto mehr wurde es in die Welt verflochten, und mit dem Wachsthum mußte auch der Leib der Kirche erstarken. Dieß ist als nothwendige Lebensbedingung der Kirche zu begreifen, womit zugleich die Gefahr verbunden erscheint, sich allzusehr zu verleiblichen und der Welt sich gleichzustellen. Diesem Processe der Verleiblichung, freilich auch der theilweisen Verweltlichung nachzugehen, ist die Aufgabe der Geschichte der Kirchenverfassung, wobei sowohl die Verhältnisse der Kirche zum Staat (besonders seit dieser mit Constantin ein christlicher geworden), als die innern socialen Verhältnisse der Kirche (Sonderung des Klerus von den Laien, Abstufungen im Klerus selbst, Entwicklung der Hierarchie, krankhafte Auswüchse, Kirchenspaltungen [Schismen], besondere Gestaltungen des kirchlichen Lebens, z. B. Mönchthum, vita canonica) zu beachten sind. Innerhalb dieses vielfach gegliederten Körpers, zu dessen Betrachtung es allerdings auch eines politisch geschärften Auges bedarf, entfaltete sich aber, theils durch ihn getragen, theils durch ihn gehemmt, die Seele des christlichen Lebens; und auf diese vor Allem hat die Kirchengeschichte als theologische Disciplin ihr Auge zu richten. Aber auch dieses Seelenleben der Kirche, wie es in Cultus, Lehre und Sitte sich offenbart, ist nicht nur an das Leibliche vielfach gebunden (die Geschichte der Verfassung steht mit der Geschichte des Cultus und der Lehre in unverkennbarer Wechselwirkung), sondern es umgiebt sich selbst wieder mit einem Leib; der Cultus tritt in bestimmten Kunstformen, die Lehre in bestimmten, mehr oder weniger wissenschaftlich ausgeprägten Dogmen hervor, und Beides ist bedingt durch den Zeit- und Volksgeist, durch den Grad der Bildung, auf dem ein Zeitalter steht. Nun haben allerdings christliche Lehre und Sitte das Alte verdrängt und ein Neues an die Stelle gesetzt; aber sie sind auch wieder von daher bestimmt und modificirt worden, und wie die Geschichte der Verfassung mit der übrigen politischen Geschichte, so steht die Geschichte des Cultus, der Lehre und der Sitte mit der allgemeinen Culturgeschichte in Verbindung. Keine Seite des kirchlichen Lebens kann ohne die andere vollkommen begriffen werden; daher es unpassend wäre, nach einem bloß äußern logischen Schematismus die Kirchengeschichte rubrikenweise zu behandeln, wie die Schubfächer eines Schrankes. Je reicher vielmehr das Leben an einzelnen Punkten hervortritt, in denen es pulsirt, desto weniger läßt sich eine solche Scheidung durchführen. So durchbricht z. B. die Reformation alle diese Schranken mit ihren Ueberschriften, indem sie Verfassung, Cultus, Lehre und Leben zugleich umfaßt. Eine gruppenweise Anordnung des Stoffes nach größeren Partien, wobei bald mehr die eine, bald mehr die andere Seite des kirchlichen Lebens in mannigfachen Schattirungen hervortritt, ist daher gewiß künstlerisch vortheilhafter, als die abstracte Behandlung nach Fächern (vgl. die Darstellung von Henke, Spittler, Hase, Schleiermacher). Gleichwohl darf für den methodologischen Zweck nicht vergessen werden, daß die Auffassung des Stoffes von Seiten des Gedächtnisses durch die tabellarische Facheintheilung bedeutend erleichtert wird, und daß eine solche künstlerische Behandlung erst da mit Erfolg eintreten kann, wo schon factische Kenntnisse

vorhanden sind [1]. Nur soll bei der fachweisen Behandlung immer wieder von dem Einen auf das Andere gewiesen und auf die Bindeglieder im Organismus aufmerksam gemacht werden. Auch haben die Rubriken mit den Zeiten ihre Ueberschrift und ihre Stellung zu einander zu ändern. Es wäre es höchst unzweckmäßig, auch in den spätern Perioden die Ausbreitung des Christenthums voranzustellen; diese tritt vielmehr bei weiterm Fortschritt von dem Centrum der Betrachtung an die Peripherie, und im Vordergrunde steht die Gestalt der Kirche selbst, deren Trägerin im Mittelalter das Papstthum ist mit seiner Hierarchie, im Reformationszeitalter die Lehre auf dem Grund der Schrift u. s. w. Dieser Wechsel der Scenerie ist durchaus nothwendig, wenn nicht eine tödtende und zugleich den wahren Eindruck störende Einförmigkeit des Vortrags entstehen soll. Uebrigens sind es auch nicht diese Kategorien, wonach der Stoff zu theilen ist. Bald sind es die einzelnen Kirchen, in denen der christliche Geist ein eigenthümliches Gepräge angenommen hat (die afrikanische, alexandrinische, antiochenische, römische germanische, slavische Kirche), welche eine gesonderte Behandlung erfordern bald sind es große, die ganze Kirche, ja die Welt erschütternde und aufregende Ereignisse, welche alle Dämme des aufgestellten Fachwerkes durchbrechen und ihre eigene Behandlung in Anspruch nehmen, wie die Geschichte der Kreuzzüge und der Reformation. So wird immerhin eine nach der Beschaffenheit des Stoffes sich richtende Combination nöthig sein, und zu dieser gehört namentlich noch die Eintheilung dieses Stoffes nach der Zeit (Periodeneintheilung).

§. 65.

Periodeneintheilung.

Nach welchen Kategorien man immerhin den reichen Stoff der Kirchengeschichte theilen mag, so müssen diese Fachwerke noch von der chronologischen Eintheilung durchschnitten werden, wozu die Epoche-erregenden und auf das Ganze bedeutsam einwirkenden Begebenheiten nicht aber die äußere Symmetrie oder für die Kirche untergeordnet Ereignisse den Maßstab abgeben müssen.

Die Eintheilung nach Jahrhunderten (Centurien) ist seit Mosheim beinahe allgemein aufgegeben worden. Ihr liegt das Princip der äußern Symmetrie zum Grunde, und dieses Princip ist allerdings keins, das sich wissenschaftlich rechtfertigen ließe. Doch kann von der andern Seite nicht geleugnet werden, daß bisweilen auch mit dem Eintritte eines neuen Jahrhunderts (z. B. des 18.) füglich eine Epoche gegeben ist [1]. Wo nun aber überhaupt

---

[1] Mit Recht ist auch vor zu großer Zerstückelung des Stoffes gewarnt worden, vgl. Fricke, Lehrb. der Kirchengesch. Thl. I. Vorr. S. IX. u. §. 9.

[1] „Eine geschichtliche Darstellung nach Jahrhunderten einzutheilen, hat seine Unbequemlichkeit. Mit keinem schneiden sich die Begebenheiten rein ab; Menschenleben und Handeln greift aus einem in's andere; aber alle Eintheilungsgründe, wenn man sie genau besieht, sind doch nur von einem Ueberwiegenden hergenommen. Ge-

die Epoche anzunehmen sei, welche eine neue Periode einleiten soll, läßt sich im Einzelnen apodiktisch schwer bestimmen, sondern meist nur annähernd. Wenn Schleiermacher (§. 165) sagt, „die wichtigsten Epochenpunkte seien immer solche, die nicht nur für die Functionen des Christenthums den gleichen Werth haben, sondern auch für die geschichtliche Entwicklung außer der Kirche bedeutend sind," so dürfte doch, so richtig der Grundsatz im Allgemeinen ist, darauf hingedeutet werden, wie die Entwicklungsknoten an dem einen Orte früher heraustreten und sichtbar werden können, als an dem andern, und wie daher für die Kirchengeschichte schwerlich dieselben Epochen gelten können als für die Weltgeschichte. Die Abhängigkeit von der Theologie, in welcher die letztere in frühern Zeiten erhalten wurde, mochte schuld sein, daß gewisse große Erscheinungen auf dem religiösen Gebiete, wie namentlich die Erscheinung des Christenthums und die Reformation, auch als weltgeschichtliche Epochen betrachtet wurden. Das sind sie nun freilich für die tiefere historische Reflexion, aber nicht für die unmittelbare historische Anschauung[2]. Die weltgeschichtliche Wirkung des Christenthums zeigte sich bedeutend später, erst mit dem Untergange des weströmischen Kaiserthums; daher sich denn auch dieses Ereigniß eher zu einer weltgeschichtlichen Epoche eignet, als das unmittelbare Auftreten des Christenthums in der Welt, welches dagegen für die Kirchengeschichte der natürlichste Anfang ist. Aehnlich verhält es sich mit der Reformation. Die politische Umgestaltung Europa's, die freilich auch mittelbar durch sie befördert wurde, tritt erst mit dem westphälischen Frieden in die Erscheinungswelt, daher dieser für die politische Geschichte noch mehr Bedeutung haben muß als die Reformation, während er hingegen auf dem Gebiete der Kirchengeschichte der letztern an Wichtigkeit nachsteht. Ebenso giebt es wieder andere, selbst religiöse Begebenheiten auf dem Gebiete der allgemeinen Geschichte, wie z. B. Mohameds Auftreten, die, obwohl dort Epoche erregend, doch für die Kirchengeschichte als solche nur eine untergeordnete Bedeutung haben, so bedeutend auch immer der Rückschlag sein mag, den sie auf die Schicksale der Kirche übten. Am schnellsten wird man sich immer über diejenigen Epochen[3] vereinigen, bei welchen das eine Zeit umgestaltende Moment am auffallendsten in die Augen springt und die also auch Epochen im eminenten Sinne des Wortes sind. So ist der Uebertritt Constantins zum Christenthume und die damit zusammenhängende Einführung des Christenthums als Staatsreligion unstreitig eine Epoche, wenn man auch über die einzelne Jahrzahl (306. 312. 325.) ungewiß sein kann, mit welcher man die neue Periode beginnen lassen will. Eben so unstreitig bildet Gregor VII. einen mächtig hervorragenden Punkt in der Entwicklungsgeschichte des Papstthums und somit desjenigen Instituts, an welchem zugleich das Kirchenthum des Mittelalters hängt. Auch kann dem Beobachter nicht entgehen, daß der Zeitraum von Gregor VII. bis zur Reformation drei Stadien in sich faßt, das Steigen des Papstthums bis auf Innocenz III., das sich Halten auf der Höhe bis auf Bonifaz VIII.,

---

wisse Wirkungen zeigen sich entschieden in einem gewissen Jahrhunderte, ohne daß man die Vorbereitung verkennen oder die Nachwirkung leugnen möchte." Göthe, Farbenl. II. S. 169.

[2] Das Christenthum ist freilich die Angel der alten und neuen Welt. Aber die Angel hat selbst wieder einen Durchmesser — von Jahrhunderten!

[3] Der Unterschied von Epoche und Periode ist aus der Weltgeschichte als bekannt vorauszusetzen.

und das Sinken desselben von da ab (oder von der etwas spätern Verlegung des päpstlichen Stuhles nach Avignon) bis zur Reformation[4]. Und endlich wird Niemand leugnen, daß die Kirchentrennung des 16. Jahrhunderts eine Epoche für die Behandlung der Kirchengeschichte sowohl vom katholischen als vom protestantischen Standpunkte aus bildet, obwohl für die Katholiken mehr das Tridentiner Concil der Richtpunkt sein wird als die Reformation selbst[5]. Schwieriger hingegen wird es sein, zwischen Constantin und Gregor VII. einen oder mehrere mittlere Ruhepunkte zu finden, die sich Alle mit gleicher Bereitwilligkeit gefallen ließen, indem die Einen diesen, die Andern jenen vorziehen. (Gregor der Große und Karl der Große werden gewöhnlich angenommen.) Und ebenso ist es schwierig, zwischen der Reformation und unserer Zeit eine Epoche zu fixiren, wenn gleich Alle darin übereinkommen müssen, daß nach dem dreißigjährigen Kriege, und so wieder mit den ersten Decennien des 18. Jahrhunderts eine Krisis eingetreten ist; nur läßt sich diese nicht so leicht an eine einzelne markante Erscheinung anknüpfen, da vielmehr eine Menge von Elementen zusammenwirkten, um den Umschwung der Zeit herbeizuführen. Somit wird also immerhin die Feststellung der Epochen einigem Schwanken unterworfen sein, was aber für die Wissenschaft keinen Nachtheil hat, sobald man sich nur der Momente deutlich bewußt ist, um welche das Ganze sich dreht.

§. 66.

Die Erfordernisse zu einer gründlichen und fruchtbaren Behandlung der Kirchengeschichte sind:

1. unparteiische Ausmittelung der Thatsachen aus den vorliegenden Quellen und Documenten (historische Kritik);

2. unbefangene Beurtheilung des historischen Stoffes nach dem Gesetze der niedern und höhern Causalität (historische Pragmatik);

3. lebendiges Interesse für das Christenthum und ein die Erscheinungen desselben auch in ihrer Entartung nach dem christlichen Maßstabe würdigender Sinn (religiöse Weihe, Begeisterung).

1. Es versteht sich von selbst, daß nur von dem Studium in seiner Vollendung (der Virtuosität) das Genannte in vollem Maße gefordert wer-

[4] „Den gänzlich verschiedenen Charakter dieser beiden Entwicklungsreihen und die epochemachende Wirkung der Verlegung des Stuhles nach Avignon übersehen, heißt die Hauptmomente mißverstehen, in denen das kirchliche Leben pulsirt.“ Rettberg, Vorrede zum 7. Band von Schmidts Kirchengesch. S. VII. — Warum Gregor VII. selbst nicht einen schicklichen Anfang einer neuen Periode darbieten soll (Fricke I. S. XII), ist nicht wohl abzusehen.

[5] Wie sehr verschieden auch hinwiederum die Periodisirung der Reformationsgeschichte ausfallen muß, je nachdem man ausschließlich die deutsche Reformation oder auch die der übrigen Länder berücksichtigt, liegt auf der Hand. Gemeiniglich schließt man die Reformationsgeschichte überhaupt mit dem Religionsfrieden von Augsburg (1555). Und doch bildet dieser nur für die Reformationsgeschichte Deutschlands einen wirklichen Abschluß.

den kann. Dieß gilt namentlich vom Quellenstudium [1], das dem Anfänger nur in einem beschränkten Umfange zugemuthet werden darf und wozu ihm jedenfalls erst Bearbeitungen die Bahn zu brechen haben; doch soll ein Jeder, auch wenn er die Kirchengeschichte nicht zu seinem speciellen Berufe macht, in einzelnen Partien sich am Quellenstudium üben, damit er den historischen Sinn schärfen und ähnliche Leistungen Anderer zu beurtheilen wisse.

Die bei den Quellen anzuwendende Kritik ist eine doppelte. Einmal fällt sie in ihren Functionen mit der exegetischen zusammen, indem sie es mit der Authentie und Integrität der historischen Denkmäler zu thun hat, deren sie sich bedienen will. Dieselben Gesetze wie dort gelten hier. Dann aber tritt zur philologischen noch die eigentlich historische Kritik im engern Sinne hinzu. Es fragt sich, ob der Schriftsteller seiner ganzen Eigenthümlichkeit, seinem Charakter, seiner Bildung, seiner äußern Lage nach die Wahrheit habe sagen können, und ob er sie habe sagen wollen. Beides ist mit Unparteilichkeit zu untersuchen, und darnach der Werth oder Unwerth der Quelle im Ganzen und die Zuverlässigkeit der Angaben im Einzelnen zu bestimmen. Nur muß man dabei nicht die absolute Wahrheit, sondern die relative im Auge haben, und nicht den Maßstab unserer Forderungen an die frühern Zeiten legen. Eine Nachricht, die auf sichern Angaben eines zuverlässigen Zeugen beruht, nennen wir eine verbürgte; eine, der diese volle Bestätigung mangelt, eine zweifelhafte, unverbürgte, wohl gar verdächtige. Der wahre historische Tact wird sich ebensowohl vor der Hyperkritik (Skepticismus) als dem der Unkritik (vor blinden Autoritäts= und Legendenglauben) hüten.

2. An die Kritik reiht sich die Pragmatik. Bloße bewährte Erzählung der Thatsachen, ohne eigene Verarbeitung des Stoffes und ohne Zuthat des Urtheils, ist die Aufgabe eines guten Chronisten [2]. Ueber diesem steht aber der Historiker. Die Geschichte ist ein lebendiges, zusammenhängendes Ganzes. In der Gegenwart spiegelt sich die Vergangenheit, sowie in jener wieder die Keime der fernsten Zukunft liegen. Das Einzelne ist ein Product seiner Zeit, und diese wieder ist durch das Zusammenwirken vieler Einzelnen bestimmt. Auch läßt sich nicht leugnen, daß Volksthümlichkeit, Verfassung, Klima u. s. w. auf das innere Leben einwirken, und dieses wieder seine Rückwirkung nach Außen habe. So schlingt sich denn durch die ganze Geschichte, d. h. durch die zeitliche Entwicklung der moralischen Welt, wie durch die räumliche der physischen, eine unendliche Kette von Ursachen und Wirkungen, und dieser Kette nachzugehen, Anstoß und Gegenstoß nach den Gesetzen der sittlichen Polarität zu erkennen und zu verstehen, ist Aufgabe der geschichtlichen Philosophie oder des historischen Pragmatismus. Wir unterscheiden aber ein doppeltes Gesetz der Causalität, ein niederes und ein höheres, ein mittelbares und unmittelbares. Jede concrete Thatsache nämlich erscheint uns zum Theil als ein Product äußerlich nachweisbarer, mechanischer Ursachen, wobei aber nicht zu vergessen, daß dieses Ursächliche selbst wieder Wirkung von andern Ursachen ist, und daß das neue Product auch schon wieder die Causalität zu abermals neuen Wirkungen in sich schließt. Allen den einzelnen, sich selbst unter einander haltenden und stützenden Kräf=

---

[1] Vgl. Schleiermacher §. 156—157. 184. 190.

[2] Ueber den Unterschied der Chronik und der Geschichte s. Schleiermacher §. 152. 154. Vgl. im Ganzen Gervinus, Grundzüge der Historik. Lpz. 1837.

ten muß aber eine Urkraft zum Grunde liegen, in der sie ihren absoluten, ihren schlechthin letzten Haltpunkt finden. Beides kommt nun bei einer ächten Geschichtsbetrachtung zu seinem Rechte. Die Neigung zu einer atomistischen Behandlung muß an der dynamischen ihre Schranke und ihre Ergänzung finden, wenn nicht auf diese oder jene Weise Einseitigkeit entstehen soll. Alles auf schon bekannte, gegebene, empirische Ursachen zurückzuführen und auch das Größte aus dem Kleinen, das Ursprüngliche aus dem Gemachten und Gewordenen, das geistig Nothwendige und Freie aus dem Zufälligen und Willkürlichen, mit einem Worte das Leben aus dem Tode erklären wollen, ist kleinlich, geistlos, abgeschmackt. So wenn man die Ausbreitung des Christenthums in den drei ersten Jahrhunderten einzig abhängig machen wollte vom politisch-finanziellen Zustande des römischen Staates, von den Cassenverlegenheiten einiger Kaiser, von den guten Landstraßen im Reiche u. a. m., oder die Reformation von einem unbedeutenden Mönchsstreite der Augustiner mit den Dominikanern; denn daß aus dem Kleinsten nicht selten das Größte komme, ist nur scheinbar, weil das mathematisch Kleine dennoch dynamisch gleich groß ist. (Nur aus der Eichel kommt die Eiche.) Aber ebensowenig als man die äußern, zufällig scheinenden Ursachen überschätzen soll, ebensowenig darf man sie übersehen und vernachlässigen. Alles, mit Uebergehung der Mittelglieder, nur auf eine geheimnißvolle Grundursache zurückführen wollen, heißt die Geschichte zu einem Zaubergarten machen, zu einer laterna magica, aus welcher lauter unverbundene räthselhafte Gestalten auftauchen und wieder wie im Nebel verschwinden. „Ein flacher Kopf," sagt Herder treffend, „sieht und reiht in der Geschichte nur facta, ein verdrehter Kopf sucht in ihr Mirakel." Die Wahrheit liegt auch hier in der Mitte[3].

Auch die sittliche Beurtheilung der Personen und Thaten hängt von der ächten pragmatischen Behandlung ab. Auch hier ist ein doppeltes Extrem zu vermeiden. Die atomistische Pragmatik ist gewöhnlich auch bereit, an jede Erscheinung den sittlichen Maßstab ihrer Zeit zu legen und so die Geschichte zu schulmeistern. Sie wittert überall Betrug und niedere, gemeine Absichten, oder sie verwirft als Thorheit und Schwärmerei, was nicht ihrem Ideal von Vernünftigkeit entspricht. Bei einer solchen Behandlung kommen besonders die mittelalterlichen Erscheinungen des Papst- und Mönchthums, der Kreuzzüge 2c. übel weg, und auch die Lehrstreitigkeiten haben für sie nur die Bedeutung gehässiger Zänkereien. Sie hat keine Ahnung von den tiefern Trieben des Menschengeistes, der hier unter den phantastischen Verhüllungen zu Tage tritt; es fehlt ihr an der nöthigen Schwungkraft, aus ihrer subjectiven Befangenheit herauszutreten und das persönliche Bewußtsein zu dem der menschlichen Gattung zu erweitern[4]. Den Gegensatz zu dieser engen

---

[3] „Es gab eine Zeit — kaum ist sie Vergangenheit —, wo man sich gefiel, die Geschichte aus blinden Zufälligkeiten in ihren wichtigsten Wendepunkten zu erklären; man nannte es die philosophische Methode. In unsern Tagen sind Manche in das abstracte Gegentheil verfallen; man nennt auch dieses die philosopische Methode." Reuchlin, Geschichte von Port Royal S. 54. Vgl. Gervinus a. a. O. S. 69 f. In neuerer Zeit hat sich zum Theil Gfrörer wieder auf diesen Standpunkt gestellt.

[4] „Auf der niedrigsten Stufe," sagt daher Neander in Beziehung auf die Kreuzzüge, „am meisten den uralten Adel der Menschheit verleugnend, steht der kalte Verstand, der mit vornehmen Mitleiden auf solche Zeiten herabsieht; nicht, weil er

Betrachtungsweise bildet jene großartige Objectivität, welche, mit völliger Selbſtverleugnung, jedes ſittlichen Urtheils ſich begiebt und von ihrer ſpeculativen Warte herab den Evolutionen des Weltgeiſtes als einem göttlichen Drama zuſieht. Da wird die Geſchichte zu einem bloßen Naturproceß, und alle ſittliche Zurechnung hört auf. Zwiſchen dieſen beiden Extremen, von denen das eine mit dem deiſtiſchen, das andere mit dem pantheiſtiſchen Weſen zuſammenhängt, ſteht die wahre (theiſtiſche) Geſchichtsbetrachtung in der Mitte, wonach ſich die Geſchichte in dem Gebiete der Freiheit und gleichwohl unter der Leitung einer alle Fäden verknüpfenden und leitenden Vorſehung, mithin nach einer höhern Nothwendigkeit bewegt, die wir freilich nicht a priori conſtruiren, aber wohl mit jenem feinern Sinne, der durch ruhige Beobachtung geſchärft wird, herausahnen können. „Die Geſchichte“, heißt es, „iſt das Weltgericht.“ Dieſes im abſoluten Sinne zu vollziehen — dazu möchten uns doch wohl die Acten fehlen; Gott hat das Gericht ſich vorbehalten. Die κρίσις iſt daher mit Beſcheidenheit zu üben, und fragen wir nach dem Maßſtabe, wonach wir in der Kirchengeſchichte die kirchlichen Erſcheinungen zu beurtheilen haben, ſo kann dieſer kein anderer ſein, als das Wort Gottes. Dieß iſt der Kanon, an dem wir jede weitere Entwicklungsſtufe des chriſtlichen Lebens zu beurtheilen haben. Wir haben bei jeder Erſcheinung zu fragen: wie verhält ſie ſich zu der Idee des Chriſtenthums, wie ſolche niedergelegt iſt im Neuen Teſtament? Dieß iſt aber nicht ſo zu verſtehen, als ob ſchon jede Geſtaltung des chriſtlichen Lebens verwerflich wäre, die nicht der apoſtoliſchen Kirche auf's Haar ähnlich ſieht. Dieß wäre der Tod aller Geſchichte, die ja eben Entwicklung fordert. Das entwickelte Leben verhält ſich zum urſprünglichen, wie die Pflanze zum Keim. Wie aber des Keimes Leben in die Pflanze übergeht, ſo muß das chriſtliche Princip in jeder Erſcheinung nachgewieſen werden können, und nur ſo weit dieſes geſchehen kann, ſo weit hat die Erſcheinung ihre ſittliche Berechtigung; wo dieſes Princip vermißt, wo es in ſein Gegentheil verkehrt wird, da iſt auch ein krankhafter Zuſtand unverkennbar. Aber auch da noch giebt es viele Abſtufungen. Es kann ein ganzes kirchliches Inſtitut, z. B. das Papſtthum, mit allen ſeinen Conſequenzen als etwas vom rein apoſtoliſch-chriſtlichen Standpunkte aus Verwerfliches, als etwas Krankhaftes und ſelbſt durch krankhafte Zuſtände Bedingtes erſcheinen, ohne daß darum nun die Papſtgeſchichte gleich zu einer Geſchichte des Antichriſts zu werden braucht. Einmal wird ſchon die Entwicklung des Papſtthums ſelbſt in ſeinem hiſtoriſchen Zuſammenhange mit der Geſtaltung der germaniſch-chriſtlichen Welt in ſeiner relativen Nothwendigkeit (als Gegengewicht gegen barbariſche Willkür und Rohheit) zu begreifen, und dann wieder werden die einzelnen Päpſte an dem Maßſtab der Papſtidee zu meſſen ſein, wobei immer noch zwiſchen einem Gregor VII. und einem Alexander VI. eine weite Kluft iſt. Auch

---

begeiſtert iſt von der wahren Realität, ſondern weil ihm das allein als reell erſcheint, was das Niedrigſte iſt unter allem Schein, weil ihm gerade das als das Wahnſinnige erſcheint, was hier das Schönſte iſt: arbeiten und wagen für etwas, was lebt und Werth hat nur in der Bruſt des Menſchen.“ Der heil. Bernhard (1. Ausg.) S. 210. — „Man pflegt zu ſagen,“ urtheilt eine katholiſche Stimme, „die Bruſt macht den Redner; man kann in höherm Sinne ſagen, das Herz macht den Hiſtoriker; die Wahrheit ruht nicht auf Kritik allein, vielmehr vor Allem auf dem feſten Willen, ſie auch dann zu lieben, wo ſie unangenehm lautet.“ (Hiſtor.-pol. Blätter für das kathol. Deutſchland 1854. 8. Heft S. 654.)

kann „ein Historiker die Päpste des Mittelalters vertheidigen und zugleich der strengste Gegner derer sein, welche die mittelalterlichen Päpste für unsere Zeit zurückwünschen“[5]. Und so mit dem Mönchsthum. Ist doch die Reformation selbst aus demselben hervorgegangen, und unterscheidet sich doch eben die geschichtliche Reformation dadurch von einer doctrinär-abstracten Verbesserungstheorie, daß Luther durch eben den kirchlichen Lebensproceß des Mittelalters hindurchgegangen ist, in den er später reformatorisch einzugreifen berufen war. Das ist ja eben das Tröstliche in der Geschichte, daß der Irrthum, auch wo er noch so kräftig sich verhärtet, immer nur an der Wahrheit zur Erscheinung kommt, und daß selbst eine verdorbene Zeit unbewußt die Heilmittel in sich schließt, deren die folgende mit freierm Bewußtsein sich bemächtigt. Nur in der Gesammtheit ihrer Entwicklung aufgefaßt kann dann auch die Geschichte die Lehrerin der Gegenwart werden, oder vielmehr ergiebt sich aus ihr dann die Gegenwart selbst, während es als ein arger Mißbrauch zu betrachten ist, sie den sogenannten Zeitinteressen und der persönlichen Stimmung in der Weise dienstbar zu machen, daß man willkürlich aus ihr bald Ideale und bald wieder Zerrbilder herausgreift, um durch die einen die Unkundigen zu blenden, durch die andern sie zu schrecken[6]. Dadurch wird die Geschichte zu einer Rüstkammer herabgewürdigt, aus der ein Jeder die Waffe sich holt, die ihm gerade dient, und „was sie den Geist der Zeiten“ nennen, den sie damit heraufzubeschwören glauben, das ist nicht selten „der Herren eigner Geist“.

3. Mit dem Bisherigen hängt aber eben darum auch unsere dritte, die sittlich-religiöse Forderung, zusammen. Es galt längere Zeit als höchste Weisheit des historischen Pragmatismus, der Historiker als solcher dürfe keiner Religion angehören, und somit sei auch die Kirchengeschichte die beste, welche am wenigsten Vorliebe für ihren Gegenstand überhaupt und zugleich auch keine Anhänglichkeit an die eine oder andere Geistesrichtung blicken lasse, mithin durch Farblosigkeit und Trockenheit sich auszeichne. Wir erinnern hier an das, was über die Objectivität der Exegese gesagt worden ist. Allerdings ist Befangenheit in der einen oder andern religiösen Richtung dem freien geschichtlichen Blicke hinderlich; der Historiker soll über den Parteien stehen; aber das heißt nicht, er soll weder eine Ueberzeugung haben, noch eine solche verrathen. Vorausgesetzt, daß diese Ueberzeugung eben nicht ein Hängenbleiben in blinden Vorurtheilen, sondern selbst schon

---

[5] Möhler, kleine Schriften I. S. 76. Ein schlagendes Beispiel ist Voigt in seiner Behandlung Gregors VII.; vgl. dessen Antwort an den Bischof von Larochelle vom 23. Juni 1829 (im Vorwort zur zweiten Aufl.).

[6] Schleiermacher §. 155 Anm.: „Wie im gemeinen Leben, so auch im wissenschaftlichen Gebiete verfälscht ein aufgeregtes, selbstisches Interesse, mithin auch jedes Parteiwesen am meisten den geschichtlichen Blick.“ Vgl. Ullmann a. a. O. S. 677: „Gerade in einer von Parteiungen bewegten Zeit ist nichts verführerischer, als auch die historische Forschung nur der Partei und dem Interesse des Tages dienstbar zu machen, weil dieß, wenn auch nicht auf die Dauer, doch für den Augenblick Ruhm und Vortheil sichert. Wo aber dieß der Fall ist, wird es auch mit dem gründlichen und umfassenden Quellenstudium nicht viel auf sich haben“ u. s. w. „Interessen der Gegenwart in die historische Arbeit hineinzubringen,“ sagt Ranke, „hat gewöhnlich die Folge, deren freie Vollziehung zu beeinträchtigen.“ (Vorr. zur engl. Geschichte S. XI.) Freilich geht Ranke in seiner Objectivität sehr weit, auch in Beziehung auf die kirchlichen Gegensätze. Er schreibt die Geschichte „mit der Gemüthsruhe eines Genremalers“ (s. die Rec. in der A. A. Z. Beil. 345. 1860).

eine Frucht geistiger Anstrengung ist, so darf sie sich nicht nur geltend machen, sondern sie wird es von selbst, je mehr sie eine lebendige ist, und soll es. So wird der für die Kunst Begeisterte und in ihre Lebensgeheimnisse Eingeweihte doch eher berufen sein, die Kunstgeschichte darzustellen, als der ihr fern Stehende, und die beste Geschichte eines Volkes wird in der Regel von dem gegeben werden, der mit dem Volke selbst gelebt und gefühlt hat und in seine heiligsten Interessen verwachsen ist (Tacitus, Möser, Joh. von Müller). Man könnte nun freilich sagen: folglich könne auch die Geschichte des Islam am besten von einem Mohamedaner, die des Judenthums von einem Juden u. s. w. dargestellt werden. Und dieß müssen wir insoweit zugeben, als auch ein christlicher Geschichtsforscher, der die Geschichte jener Religionen aus ihrem innersten Kern heraus darstellen und begreifen will, sich in den Mohamedanismus und das Judenthum einleben und diese aus sich heraus reproduciren muß. Es fragt sich nur, ob diese Reproduction möglich ist? Allerdings ist hier oft gefehlt worden. Oft hat auch christliche Bornirtheit die Kirchengeschichtschreiber gehindert, heidnische Zustände richtig aufzufassen. Aber da liegt die Schuld nicht am Christenthum. Wo dieses auf der höchsten Stufe seiner Entwicklung steht, da gilt das Wort: Der Christ richtet alle Dinge. Denn die freieste und unbefangenste Reproduction der niedern Stufe ist von der höhern aus immer möglich, ja sogar in dem Grade möglich und wirklich, daß das eigentlich bewegende Princip der niedern Stufe erst von dem auf der höhern Stufe Stehenden ganz durchschaut und verstanden wird[7]. Der Christ kann das Judenthum und den Mohamedanismus in einer ganz andern Weise in sich aufnehmen und verarbeiten, als dieß dem Juden oder Mohamedaner mit dem Christenthum, ja als es ihnen sogar mit ihrer eigenen Religion gelingt, zu der sie wie Träumende sich verhalten (die „Decke Mosis" liegt auf ihrem Angesichte), während dieselbe vor dem wachen und nüchternen Auge der christlichen Betrachtung erst im rechten Lichte sich darstellt. (Dieß weiter darzuthun ist Aufgabe der Apologetik.) Damit ist nicht geleugnet, daß einzelne Partien der Kirchengeschichte auch von Solchen bearbeitet werden können, welche dem christlichen Lebensprincip fern oder gar feindlich gegenüberstehen. Nur wird sich da die Thätigkeit entweder auf die bloße Sammlung des Stoffes oder auf einseitige Kritik beschränken, während ihr das eigentlich Bewegende und Belebende verhüllt bleibt (Gibbon). Nur dem Liebenden schließt sich das Leben in seinen innersten Beziehungen auf[8], während zu Entdeckung der Fehler und Gebrechen das Auge des kalten Beobachters oder gar des Feindes allerdings geschärft und das der Liebe manchmal blind ist. Aber vor dieser Blindheit schützt wieder der ächte christliche Geist, der ein Geist der Wahrheit ist. In diesem Geiste, so weit wir ihn in uns aufgenommen haben, spiegelt sich auch am treuesten das Bild der Kirche, zwar nicht ohne Flecken und Runzeln, sondern gerade so,

---

[7] Hierin treffen wir mit Möhler zusammen (kleine Schriften II. S. 284), nur daß ihm der Katholicismus, uns der evangelische Protestantismus als die höchste Stufe gilt. Ob dieser jenen oder jener diesen zu begreifen besser im Stande sei, ist allerdings eine Frage der Zeit, die für uns entschieden ist.

[8] „Mark Aurel war ein guter und auch einsichtsvoller Mann, aber was die christlichen Märtyrer auf dem Scheiterhaufen erhob und stärkte, vermochte er ebensowenig zu fassen, als Jemand, der gar kein speculatives Vermögen hätte, die Ethik des Spinoza." Kliefoth, Einleit. in die Dogmengeschichte S. 174.

wie es ist, mit seinen Licht- und Schattenseiten, während der kalte Weltsinn in dem kalten Hohlspiegel seines in der That ausgehöhlten Kopfes und Herzens nur das Zerrbild zu einem Urbilde auffängt, das er nicht kennt[9].

§. 67.

Zur Methode.

Bei dem reichen Umfange der Kirchengeschichte ist es unmöglich, einer jeden Erscheinung dieselbe Aufmerksamkeit zu widmen, und es wird daher das Verhältniß des Allgemeinen zum Besondern sich nach dem größern oder geringern theologischen Interesse zu richten haben. Einen allgemeinern schematischen Ueberblick über das Ganze nach seinen synchronistischen Verhältnissen muß Jeder inne haben, der das Einzelne mit Erfolg bearbeiten will. Dazu ist das Studium oder noch besser das Anfertigen von Tabellen nothwendig. Aus dem Ganzen werden sich aber für den protestantischen Theologen die Partien besonders herausheben, in welchen die Kirche entweder noch vorzugsweise in ihrer gesunden Entwicklung begriffen war oder zu derselben zurückkehrte, wozu indessen auch die Geschichte des Verfalles und der Entartung im Mittelalter nach ihren Hauptmomenten, sowie die großartige Gestaltung der mittelalterlichen Kirche als nothwendiges Verbindungsglied gehört. Ueberdieß soll einem Jeden die specielle Kirchen- und Reformationsgeschichte seines Landes am bekanntesten sein, und weil das Allgemeine nur durch das Besondere sich belebt und veranschaulicht, so ist das monographische Studium als besonders anregend und bildend zu empfehlen.

---

[9] Gieseler, Kirchengeschichte §. 5: „Das Interesse für eine kirchliche Partei, wie die Befangenheit in der Art und Weise seiner Zeit, muß der kirchenhistorische Forscher ablegen; dagegen aber kann er ohne christlich religiösen Geist nicht in den innern Charakter der Erscheinungen der Kirchengeschichte eindringen, weil man überhaupt keine fremde geistige Erscheinung historisch richtig auffassen kann, ohne sie in sich zu reproduciren. Nur solche Forschung kann entdecken, wo der christliche Geist ganz fehlt, wo er bloß als Larve gebraucht wird, und welch ein anderer Geist an seine Stelle getreten ist; sie wird es aber auch nicht verkennen, wo er vorhanden ist, selbst wenn er sich in Erscheinungen ausspricht, die unserer Art und Weise fremd sind." Vgl. Schleiermacher §. 193. und Fricke, Lehrb. der Kircheng. I. §. 7. Thiersch bezeichnet dieß als die große Aufgabe der Kirchengeschichte, „zu erkennen, was an dem Verlauf der Dinge naturgemäße Entfaltung, was Versündigung der Menschen und was in den Folgen der menschlichen Schuld höhere Fügung war." „Die Kirchengeschichte," fährt er fort, „erhebt sich nur dann zur wahren und wahrhaft theologischen Wissenschaft, wenn sie die ganze Vergangenheit auf die Gegenwart bezieht, wenn sie vom Anfang der Kirche an den Proceß der Ereignisse bis auf den heutigen Tag verfolgt, um das Wirken der jetzt bestehenden an's Licht zu stellen, dadurch das Verständniß der Gegenwart zu begründen und divinatorische Blicke in

Das Gebiet der Kirchengeschichte ist ein unendliches (Schleiermacher §. 184), und für den Kirchenhistoriker hat darum auch die Arbeit kein Ende. Von dem aber, der zum Dienste der Kirche sich ausbildet (dem Theologen im Allgemeinen), kann nur verlangt werden, daß „er aus diesem unendlichen Umfange dasjenige inne haben muß, was mit seinem selbstständigen Antheile an der Kirchenleitung zusammenhängt“ (Schleiermacher §. 185). Dazu ist vor Allem die **Universalkirchengeschichte** nothwendig, welche das Netz giebt (Schleiermacher §. 91. 187). Mit diesem muß Jeder so vertraut sein, daß ihm nirgends in der Entwicklung der Jahrhunderte eine Lücke bleibt, die er nicht wenigstens mit den dahin gehörigen Namen, an welche die hauptsächlichsten Erinnerungen sich knüpfen, ausfüllen könnte. Das Einüben dieses synchronistischen Schematismus (nach Tabellen) ist unerläßlich, und ehe dieses Bild des Ganzen in der Seele feststeht, ist alles Eingehen in Einzelnheiten ein Graben und Wühlen ohne Plan. Aber mit diesem bloßen Bilde darf man sich auch nicht begnügen. Das Netz muß sich ausfüllen und beleben, und dieß darf nicht von Zufälligkeiten abhängen. Ob die alte, die mittlere, die neuere Kirchengeschichte das Wichtigere sei, läßt sich in's Allgemeine nicht bestimmen. Daß die mittlere Geschichte für den Protestanten in ein anderes Verhältniß zu stehen komme zur ältern und neuern, als für den Katholiken, ist bald einzusehen. Es wäre nun aber unhistorisch (einseitig protestantisch und puritanisch), zu sagen, wir könnten die Geschichte des Mittelalters und der Hierarchie entbehren, die gehe uns nichts an; denn selbst wenn man sie nur als Geschichte des Verfalls und der Entartung betrachten wollte, so müßte sie schon um deßwillen gekannt sein; sie ist aber dieß nicht allein, sie **verknüpft** auch die Fäden wieder mannigfach, so sehr sie dieselben anderweitig unterbricht und verwirrt: und eben diesen Verknüpfungen ist nachzugehen und die mittelalterliche Katholicität aus ihrem Princip heraus zu begreifen, was nur bei einiger Detailkenntniß des historischen Materials geschehen kann. Gleichwohl wäre es vom Zwecke, den ein protestantischer Theologie-Studierender beim Studium der Kirchengeschichte sich vorsetzt, abführend, ihn etwa mit Vorliebe in das Detail der Papst- und Ordensgeschichte und des römischen Rituals einzuführen — wie dieß in Hurter's Innocenz III. geschieht [1] — und dagegen über die Reformationsgeschichte und die Geschichte der neuern Zeit nur flüchtig hinwegzugehen, oder gar die ältern Jahrhunderte zu kurz zu behandeln. Diese und die Reformationsgeschichte mit dem, was daran hängt, bilden doch eigentlich **den historischen Boden der protestantischen Kirche**, auf dem also auch der

---

die Zukunft der Kirche zu eröffnen.“ (Vorl. über Prot. und Kath. Erl. 1846. Bd. I. S. 138 f.) Vgl. auch **Ullmann** in der Vorrede zu Neanders 3. Aufl. der KG.

[1] Vgl. §. 69 u. **Schleiermacher** §. 154 u. 191. Daß es bei der Kirchengeschichte überhaupt nicht auf bloße Detailkenntniß und auf Gedächtnißkram ankommt, nicht auf bloße **Conception**, sondern auf **Perception**, daran möchten wir mit Oberstudienrath **Roth** erinnern (Gelzers prot. Mon.-Blätter 1851. Dec. S. 364): „Die **äußere** Kirchengeschichte können wir durch Vorlesungen oder aus Büchern lernen, sie ist ein Gegenstand der Conception; dagegen die **innere** erfordert, wie kaum ein anderer Stoff, die Perception. Wird diese als Gegenstand der bloßen Conception behandelt, so bringt sie dem Geist keinerlei Nahrung. Kann es wohl etwas Traurigeres geben, als eine Prüfung, in welcher der Candidat sein Urtheil über Augustinus, Bernhard von Clairvaux, Abälard gerade so abgiebt, wie er es seiner Zeit nachgeschrieben hat!“ — Die Anregung bleibt also auch hier (der Stoff sei welcher er wolle) die Hauptsache beim historischen Vortrag.

protest. Theologe vorzüglich zu Hause sein soll, wenn er gleich das Mittel alter nicht ignoriren darf. (Wir möchten fast sagen, es sei ein ähnliche Verhältniß, wie bei der Exegese das Studium des Alten Testaments zu den des Neuen.) Dazu kommt noch das Vaterländische. Jeder soll di Gründung und Verbreitung des Christenthums in seinem Lande, die Ge schichte der kirchlichen Institute desselben und namentlich dessen Reforma tionsgeschichte genauer kennen, als die Universalkirchengeschichte sie zu gebe im Stande ist. Hier ist Manches durch Privatstudium nachzuholen; doc sollte auch der öffentliche Unterricht darauf bedacht sein, die Studierende der Landesuniversität in die genannten Specialstudien einzuführen.

Auch in der Ausführlichkeit, womit die verschiedenen Seiten des kirch lichen Lebens zu behandeln sind, ist ein gehöriges Maß zu beobachten. Di Protestanten sind geneigt, die Geschichte der Lehre mit größerer Ausführ lichkeit zu behandeln, als die Geschichte der Verfassung und des Cultus. Di Kunstgeschichte ist eine Zeit lang von ihnen ganz vernachlässigt, jetzt wiede mit Recht (von Hase) auch in das Ganze aufgenommen worden. — Di Geschichte der Häresien muß so behandelt werden, daß die hauptsäch lichsten Richtungen, wie sie durch einzelne Ketzereien repräsentirt sind hervortreten, und daß der Blick nicht zu sehr durch die Mannigfaltigkeit de Schattirungen verwirrt wird, obwohl das Generalisiren auch wieder sein Gefahr hat, indem es leicht verflacht und die Eigenthümlichkeiten verwisch Deßhalb ist es heilsam, bisweilen ein ganz Einzelnes und Besonderes bi auf seine letzte Faser zu verfolgen, und das muß auch der thun, der nich aus der Kirchengeschichte Beruf macht, sondern der es überhaupt zu eine klaren und lebendigen Anschauung bringen will. Dieß führt zur Monogra phie und zunächst zur Biographie. — Es ist nicht bloß unendlich beleh rend, sondern wahrhaft erquickend und erbauend, sein eigenes beschränkte Leben gleichsam dadurch zu erweitern, daß man sich ganz in eine Zeit, j in einen Mann und seine Seele hineinlebt, gleichsam mit ihm athmet, den und fühlt, aus seinen Augen heraus die Welt anschaut, mit ihm reist, pre digt, leidet! Gesetzt auch es erzeuge sich für den Augenblick eine Einseitig keit, so wird dieselbe dadurch am leichtesten wieder ausgeglichen, daß wir un zu anderer Zeit in einen andern, entgegengesetzten gleichzeitigen Charakte versetzen und so dieselbe Bahn in einer neuen Metempsychose durchwandeln Es erhöht sogar das Interesse, zwei sich abstoßende Persönlichkeiten, die abe eben darum hervorgerufen zu sein scheinen, um, wie die beiden Pole in de physischen Welt, sich zu ergänzen, neben einander zu betrachten, sie durc einander zu erklären, und aus diesen persönlichen Factoren die von ihne bewegte und getragene Geschichte, soweit es geht, sich psychologisch zu con struiren, z. B. Bernhard von Clairvaux neben Arnold von Brescia, An selm neben Abälard, Erasmus neben Hutten, Luther neben Zwingli, Cal vin neben Castellio, Bossuet neben Fenelon. Solche Parallelen, von der Hand eines christlichen Plutarch gezeichnet, müßten in der That höchst bil dend sein. Dabei ist aber das Gesetz der Wechselwirkung nicht zu über sehen, wonach eine jede Zeit das Product der in ihr waltenden geistigen und persönlichen Kräfte ist, sowie diese auch wieder ein Product der in einer langen Vergangenheit wurzelnden Zeit sind. Man kann ebensowenig sagen, die Menschen machen die Geschichte, als sie seien nur der Aus- und Abdruck des herrschenden Zeitgeistes.

Obwohl die Biographie unstreitig für den sich bildenden Theologen das

Empfehlenswertheste ist [2], so geht doch die Aufgabe der Monographie nicht allein im Biographischen auf. Auch die Darstellung kirchlicher Institute (z. B. die Geschichte von Port Royal im 17. Jahrhundert), die Verfolgung gewisser Geistesrichtungen bis in ihr Einzelnes u. s. w. (Geschichte des Mönchsthums, des Mysticismus u. s. w.) ist äußerst belehrend und erfrischend; vorausgesetzt, daß das Einzelne nicht als trockene Curiosität, sondern im Zusammenhange mit der ganzen kirchlichen Lebensentwicklung betrachtet wird [3].

Geschichte der Kirchengeschichte.

F. C. Baur, die Epochen der kirchl. Geschichtsschreibung. Tüb. 1852.

Mit dem Entstehen der Kirche ist auch ihre Geschichte gesetzt, und jedes Denkmal des kirchlichen Lebens und Wirkens wird mittelbare oder unmittelbare Quelle der Kirchengeschichte. Eine Darstellung konnte erst nach Verfluß einiger Zeit d. h. erst da eintreten, als ein kirchengeschichtlicher Boden gewonnen war. Die erste Kirchengeschichte giebt uns Eusebius (bis 324), der indessen schon einen ältern Vorgänger, den Hegesipp (um 150) benutzte. (Ausgaben des Euf. von Valesius, Par. 1659 ss. u. Reading, Cant. 1720. Handausg. von Heinichen, Lips. 1827—39. 4 voll. Mit Inbegriff der Vita Constantini von Burton 1838. Neuere Ausgg. von Schwegler 1852 u. von Lämmer 1859.) Ueber seine Glaubwürdigkeit vgl. die Arbeiten von Möller (1813), Danz (1815), Kestner (1817), Reuterdahl (1826), Rienstra (1833), Baur (1834). — An Euf. schlossen sich Socrates, Sozomenus, Theodoret und die Arianer Philostorgius aus dem 5., Theodorus und Evagrius aus dem 6. Jahrhundert an (auch diese in der Reading-Valesischen Ausg.). Ueber die drei ersten vgl. Holzhausen (1825).

Die lateinische Kirche stand in der ersten Periode hinter der griechischen in der Geschichtschreibung zurück. Zu nennen sind: Rufin (Uebersetzer des Eusebius), Sulpicius Severus im Anfang des 5., Cassiodor und Epiphanius (hist. tripartita) in der Mitte und Gregor von Tours zu Ende des 6. Jahrhunderts. Im Mittelalter heben sich neben den Byzantinern (Sammlung von Niebuhr 1828 ff. 46 Bände) Syncellus, Theophanes, Nicephorus (im 14. Jahrhundert), die abendländischen Chronisten heraus: Jornandes (550), Gregor von Tours († 595), Beda der Ehrwürdige († 735), Paul Warnefried († 799), Haymo von Halberstadt († 853), Anastasius († 886), Hermannus Contractus († 1054), Lambert von Aschaffenburg († 1077), Sigebert von Gemblours (Gemblacensis † 1112), Adam von Bremen († um 1076) u. s. w., dazu die zahlreichen Martyrologen und Legendenschreiber (meist ohne Kritik und historische Kunst). Die Reformation wirkte unmittelbar weniger auf die Kirchengeschichte als auf die Exegese ein. Erst als die Stürme zum Theil vorüber waren, nach dem Augsburger Religionsfrieden, unternahm eine Anzahl lutherischer Theologen zu Magdeburg unter der Leitung von Matthias Flacius (Illyricus) eine weitläufige und zugleich nach Rubriken geordnete Bearbeitung der Kirchengeschichte nach Jahrhunderten (Magdeburger Centurien 1559—74. Cent. XIII. — deutsche Ausg.

---

[2] „Jeder Mensch ist ein (individueller) Spiegel seiner Zeit: aber die großen Geister derselben sind die reinsten, hellsten und weissagendsten; nur darf sowohl für die Auffassung als für die Darstellung nie vergessen werden, daß sie nur als besonders hervortretender Ausdruck des jedesmal zu erfassenden Gesammtgeistes von Wichtigkeit sind.“ Fricke a. a. O. S. 6.

[3] Vgl. darüber besonders Ullmann in der Vorrede zu Trechsels Geschichte der Antitrinitarier von Ans.

... Twesten, Matthias Flacius, Berl. 1844.
... vom römischen Standpunkt aus die An-
... Rom. 1588—1607. 12 voll. u. andere Ausg. mit
... Kirchengeschichte im Dienste der confessionellen
... zeichneten sich Kortholt, Ittig, Cyprian, Bud-
... unter den Reformirten Hospinian, Turrettin
... u. A. aus; unter den Katholiken: Natalis (Noel
... Tillemont (Leistungen der Mauriner durch
... und Erläuterung von einzelnen Partien der Kirchen-
... Gottfr. Arnold suchte die Kirchengeschichte dadurch auf eine
... zu stellen, daß er sich in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie
... der bisher verachteten Ketzer und Sectirer annahm; sein
... aber in Parteilichkeit um. Erst dem großen Mosheim († 175
... Kirchengeschichte ihre wissenschaftliche Selbstständigkeit zu erringen, un
... von da ein Sitz der kirchlichen Historiographie[4]. — Chr. Wil
... 1784), wie auch dessen Vater Joh. Georg zu Jena († 1775), hab
... der Kirchengeschichte fleißig bearbeitet. — Eine bis zur Skepsis
... übte Semler, aber „ohne Sinn für die eigenthümlichen Zustän
... (Hase) und ohne Spur von historischer Kunst. Nun begann auch un
... der modernen Zeitansichten die „pragmatische Geschichtschreibung",
... würdigster Repräsentant G. J. Planck in Göttingen zu betrachten ist. Gei
... aber mehr vom Standpunkte der Weltlichkeit aus und im Dienste der A
... des Jahrhunderts, schrieb L. T. Spittler sein Lehrbuch, das durch sei
... Anordnung einen freien Ueberblick gewährt, während ein großer Reichth
... Material in Schröckhs bändereichem Werke gegeben ist, vom Standpun
... gemäßigten Orthodoxie aus. Die rationalistische Anschauung der Kirchen
... wonach dieselbe überwiegend als Geschichte der menschlichen Thorheit erschei
... in Henke ihren Ausdruck. Schmidt (in Gießen) führte wieder zu jen
... objectiven Standpunkte zurück, der die Theilnahmlosigkeit als eine histori
Cardinaltugend vor Allem fordert. Danz und (mit besserer Auswahl und Umsi
Gieseler führten durch ihre Lehrbücher den Studirenden wieder an die Quel
zurück, indem sie den geschichtlichen Vortrag Schritt für Schritt durch größere A
züge aus denselben belegten und (namentlich Gieseler) die gründlichsten Untersuchun
über schwierige Punkte unter dem Texte führten. Dieser überwiegend gelehrten
handlung schloß sich die gläubig gemüthliche Neanders an, der auf der Grundl
gelehrter Forschung es sich zum Ziel setzte, die Kirchengeschichte darzustellen „als ei
sprechenden Erweis von der göttlichen Kraft des Christenthums, als eine Sch
christlicher Erbauung, der Lehre und der Warnung für Alle, welche hören wollen
Wenn seinem Blick sich fast ausschließlich die innere Seite der kirchlichen Ereign
nach ihrer religiösen Bedeutung aufschloß, so spiegelte sich in dem reichen Ge
Hase's das Bild der Zeiten allseitig wieder, das er, begabt mit künstlerischem
schick, in farbigen Umrissen für die entwirft, die mit dem Stoffe schon einigerma
vertraut sind. — Vom Standpunkte einer einseitigen confessionellen Polemik
verwendete Guericke den Reichthum des zum Theil von Andern entlehnten Mate
rials zu einer Apologie des Lutherthums, mit ungerechten Seitenhieben auf das Re

[4] Vgl. F. Lücke, de Joanne Laurentio Moshemio. Gott. 1837.

[5] Hagenbach, Neanders Verdienste um die Kirchengeschichte (Stud. u. Krit. 1851. Heft 2). O. Krabbe, August Neander, Hamb. 1852. Ullmann, Vorrede zur 3. Ausg. der KG.

formirte. In ähnlicher, doch freierer Richtung hält sich das Werk von **Kurtz**, das übrigens durch Reichhaltigkeit des Stoffes sich auszeichnet. — **Schleiermachers** Kirchengeschichte ist ein werthvolles Geschenk aus dessen literarischem Nachlasse, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, mehr eine großartige Skizze in Schleiermachers Geiste, als ein Geschichtswerk. Das Resultat seiner kritischen Forschungen und Combinationen, vom Standpunkte einer bestimmten philosophischen Theorie aus, hat **Baur** in einer Reihe von Darstellungen der einzelnen Perioden gegeben, die nun zu einem **Ganzen** sind vereinigt worden. — In der katholischen Kirche machten sich gleichfalls verschiedene Richtungen geltend: sowohl der Jansenismus als die josephinische Aufklärung fanden ihre Organe, gegen eine im Dienste des Ultramontanismus stehende Geschichtschreibung. **Stolbergs** Kirchengeschichte ist in den ersten Jahrhunderten stehen geblieben und von Andern (**Kerz** und **Brischar**) fortgesetzt worden. Unter den neuern Bearbeitungen nehmen die von **Katerkamp**, **Ritter**, **Locherer**, **Döllinger**, **Annegarn**, **Reichlin-Melbegg**, **Alzog**[6] die bedeutendsten Stellen ein.

A. Allgemeine Kirchengeschichte.

1. Hand- und Lehrbücher über Universalkirchengeschichte.

L. **Mosheim**, institutionum historiae ecclesiasticae libri IV. Helmst. 1755 Ed. 2. 1764. 4.[7]

J. M. **Schröckh**, christl. Kircheng. Lpz. 1768—1803. 35 Bde. (2. Aufl. von Bd. 1—12. 1772—95.) — Kirchengesch. seit der Reformation. Lpz. 1804—12. 10 Bde. (Bd. 9 und 10 von Tzschirner).

—— Historia rel. et ecclesiae christianae, adumbrata in usum lectionum. Berol. 1777. Ed. 7. em. et auct. cur. Ph. Marheineke. Berol. 1828.

*L. T. **Spittler**, Grundriß der Gesch. der christl. Kirche. Gött. 1782. 5. Aufl. bis auf unsere Zeiten fortgeführt von G. J. **Planck**. Gött. 1813.

H. Ph. **Conr. Henke**, allgem. Gesch. der christlichen Kirche. Braunschw. 1788—1823 9 Bde., von Bd. 7 an fortges. von J. S. **Vater**; die meisten Bände in mehrern Aufl.

J. E. **Chr. Schmidt**, Lehrbuch der christlichen Kirchengeschichte. Gießen 1800. 3. Aufl. 1827.

—— Handbuch der christlichen Kirchengeschichte. Gießen 1813—20. 6 Bde. 2. Aufl. von Bd. 1—4. 1824—27. (Das Ganze unvollendet, bis Innocenz III.) Fortges. von F. W. **Rettberg**. Gießen 1834. Bd. 7 (bis Bonifaz VIII.).

W. **Münscher**, Lehrbuch der christl. Kirchengesch. für Vorlesungen. Marb. 1804. 2. Aufl. von **Wachler** 1815. 3. Aufl. von **Beckhaus** 1826.

Ph. **Marheineke**, Universalkirchenhistorie des Christenthums. Grundzüge zu akad. Vorlesungen. Erl. 1806. Bd. 1.

†F. L. v. **Stolberg**, Geschichte der Rel. Jesu Christi, Hamb. 1806—18. 15 Bde. (bis 430); fortges. von F. v. **Kerz**, Mainz 1824—51. Bd. 16—38 (bis 1300); neue Folge von J. N. **Brischar**, ebend. 1851 ff., bis jetzt 7 Bde.

†**Katerkamp**, Kirchengeschichte. Münster 1823 -34. 5 Bde.

C. F. **Stäudlin**, Universalgeschichte der christl. Kirche. Hannover 1807. 5. Aufl. verb. u. fortges. von F. A. **Holzhausen**. Hannover 1833.

†J. J. **Ritter**, Handb. der Kirchengeschichte. Bonn 1826—35. 3 Bde.; 6. Aufl. 1856. 2 Bde.

---

[6] **Hase** (Rec. in der Jenaer Lit.-Zeit. Nr. 145. 1844. S. 578) bezeichnet das Werk von Alzog „als das erste kirchengeschichtliche Lehrbuch in der deutschen katholischen Kirche, welches mit einem ächt wissenschaftlichen Charakter den lebendigen Hauch des Geistes verbindet."

[7] Deutsche Uebersetzungen aus den ges. lat. Werken von **von Einem** (Lpz. 1769—78. 9 Bde.) und von J. R. **Schlegel** (Heilbronn 1770—80. 4 Bde.); fortgesetzt von demselben in 3 Bänden, und in einem 4. von **Fraas** (1784—96).

J. T. L. Danz, Lehrbuch der christlichen Kirchengeschichte für Vorlesungen. 1818—26. 2 Bde in 3 Abth.
—— Kurzgef. Zusammenstellung der christl. Kirchengeschichte. Jena 1834.
*J. C. L. Gieseler, Lehrb. der Kirchengesch. Bonn 1824—40. I. Bd. 1. 4. Aufl. 1845. I. Bd. 2. Abth. 4. Aufl. 1845. II. Bd. 1. Abth. 4. Aufl. II. Bd. 2. Abth. 4. Aufl. 1848. II. Bd. 3. Abth. 2. Aufl. 1849. II. Bd. 4. 1835. III. Bd. 1. Abth. 1840. III. Bd. 2. Abth. 1. 2. Bd. 1853. Dazu seinem Nachlasse von Redepenning herausg.: Kirchengesch. des 18. J von 1648—1814. Bonn 1857. Kircheng. der neuesten Zeit. Bonn 1855. (Dogmengeschichte.)
†J. N. Locherer, Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Raven 1824 ff. 9 Bde.
*A. Neander, allgem. Geschichte der christl. Religion und Kirche. Hamb. 18 52. 6 Bde. in 11 Abth.; der letzte Bd. aus den hinterl. Papieren heraus K. F. Th. Schneider (bis zum Basler Concil). 3. Aufl. in 4. mit Vorr Ullmann. I. 1. 2. II. 1. 2. Gotha 1856.
M. J. Matter, histoire universelle de l'église chrétienne. Strasb. 1829. 2 Éd. 2. Par. 1838 ss. 4 vols.
F. A. Ad. Naebe, compend. histor. eccles. ac sacrorum christianorum in studiosae juventutis compositum. Lips. 1832.
*K. Hase, Lehrbuch der Kirchengesch. Lpz. 1833. 8. Aufl. 1858.
H. E. F. Guericke, Handbuch der allgemeinen Kirchengesch. Berl. 1833; 8. 1854—55. 3 Bde.
—— Abriß der Kirchengeschichte. Halle 1842.
J. G. V. Engelhardt, Handb. d. Kirchengesch. Erl. 1832—34. 4 Bde.
J. C. W. Augusti, histor. ecclesiasticae epitome. Lips. 1834.
F. Schleiermacher, Geschichte der christl. Kirche, herausg. von E. Bonn Berl. 1840.
†J. Alzog, Kirchengeschichte. Mainz 1843. 5. Aufl. 1850.
H. J. Royaards, compend. hist. eccles. chr. Traj. ad Rhen. 1840.
A. F. Gfrörer, allgem. Kirchengesch. Stuttg. 1841—46. Bis jetzt 4 Bde. Abth. (bis 1305).
†J. A. Annegarn, Gesch. der christl. Kirche. Münster 1842—44. 3 Bde.
*Ch. W. Niedner, Geschichte der christl. Kirche. (Lehrbuch.) Lpz. 1846.
W. B. Lindner, Lehrb. der christl. Kirchengesch. mit besonderer Berücksichti der dogmat. Entwicklung. Lpz. 1847—54. 3 Bde. in 4 Abth.
*J. H. Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Mitau 1849. 2. sehr verm. 1850. 5. Ausg. 1863. (Für Studierende.)
—— Lehrbuch der Kirchengeschichte für höhere Lehranstalten, eb. 1851; 5. Aufl. 1
—— Handbuch der allgem. Kirchengesch. 1. Bd. in 3 Abth. Ebend. 1853- 2. Ausg. 1858. 2. Bd. 1. Abth. 1856.
*G. A. Fricke, Lehrbuch der Kirchengesch. Lpz. 1850. 1. Thl.
J. L. Jacobi, Lehrb. der Kirchengesch. Berl. 1850. 1. Thl.
†J. G. B. Huber, Universalgeschichte der christl. Kirche, mnemonisch bearb Sulzb. 1850.
H Schmid, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Nördl. 1851. 2. Aufl. 1856.
Ph. Schaff, Geschichte der christl. Kirche von ihrer Gründung bis auf die genwart. Mercersburg (Nord-Amerika) 1851. 1. Bd. 2. Aufl. Lpz. 1854.
J. P. Lange, die Geschichte der Kirche. Braunschw. 1853—54. I. II. 1. 2.
F. C. Th. Schneider, Compendium der ältern Kirchengeschichte 1. Abth. nächst für akademische Vorlesungen). Berlin 1859.
*F. C. Baur, Geschichte der christlichen Kirche. 5 Bde. Tübing. 1863. 64. unter den besondern Titeln:
—— das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhun Tübing. 1853. 3. Aufl. 1863.
—— die christl. Kirche des 4—6. Jahrh. Tübing. 1859. 2. Ausg. 1863.
—— Kirchengeschichte des Mittelalters. Tüb. 1861.
—— Kirchengeschichte der neuern Zeit von der Reformation bis zu Ende des Jahrhunderts. 1853.
—— Kirchengeschichte des 19. Jahrh. 1862.
F. A. Hasse, Kirchengeschichte. Herausg. v. A. Köhler. 1. Bd. Leipz. 186

Für Gebildete überhaupt:

J. G. Müller, Denkwürdigkeiten aus der Gesch. des Christenthums. Lpz. 1806 ff. 4 Bde. (Die beiden ersten als „Reliquien alter Zeiten" rc.)
A. Neander, Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums und des christl. Lebens, Berl. 1822—23; neue Aufl. 1825—27. 3 Bde. (gewissermaßen ein Prodromus seiner großen Kirchengeschichte).
J. G. D. Ehrhart, die christl. Kirche in alter und neuer Zeit. Ulm 1829.
H. Thiele, kurze Geschichte der christlichen Kirche für alle Stände. 2. Aufl. Zürich 1852.
E. Zeller, Geschichte der christl. Kirche. Stuttg. 1848.
W. Zimmermann, Lebensgeschichte der Kirche Jesu Christi (mit Vorwort von Hundeshagen). 4 Bde. Stuttg. 1857—59.

Für populäres Verständniß:

J. A. Trautmann, Gesch. der christl. Kirche, Dresden 1851; fortges. v. K. A. E. Kluge, ebend. 1852—57. 3. Abth.
Sudhoff, Vorträge über christl. Kirchengesch. Frankf. 1855. 2. Aufl. ebend. 1861.
Sauer, Geschichte der christl. Kirche für Schule und Haus. Dresden 1859.

In biographischer Form (auch für Nichttheologen):

F. Böhringer, die Kirche Christi und ihre Zeugen, oder die Kirchengesch. in Biographien. Zürich 1842—58. I. 1—4. II. 1—4. I. 1. in neuer Aufl. 1861.
A. G. Rudelbach, christl. Biographien. Lebensbeschreibungen der Zeugen der christl. Kirche als Bruchst. zu der Gesch. derselben. Lpz. 1850. 1. Bd.
†J. Hepp, Geschichte der christl. Kirche in Lebensbeschreibungen. Mainz 1850—51. 2 Bde.
Fd. Pipers evang. Kalender. Berl. 1850—64.[8]

2. Tabellen[9].

*J. S. Vater, synchronistische Tafeln der Kircheng. Halle 1803. 5. Aufl. herausg von Niemeyer 1828; 6. Aufl. von Thilo 1833. Fol.
K. G. H. Haupt, tabell. Abriß der vorzüglichsten Religionen der jetzigen Erdbewohner, insonderheit der christl. Welt. Quedlinb. 1821. Fol.
A. W. Möller, Hierographie oder topographisch-synchronistische Darstellung der Kircheng. in Landkarten. Elberf. 1822—23. 2 Hefte. Fol.
*C. Schoene, tabulae hist. eccles. sec. ordin. synchr. et periodos digestae. Berol. 1828. fol.
P. T. Hald, historia ecclesiastica synoptice enarrata. Pars I. historiam sex priorum seculorum complectens. Hafn. 1830. 4. Pars II. 1832.
F. Fiedler, tabula ecclesiastico-historica, seriem XIX seculorum synchronistice exhibens. Lips. 1832.
J. T. L. Danz, kirchenhistorische Tabellen. Jena 1838. Fol.
*Lobeg. Lange, Tab. der Kirchen- und Dogmengeschichte. 2. Aufl. Jena 1841. 4.
E. D. A. Douai, pragmatisch-synchronistische Tabellen zur Geschichte der christl. Religion und Kirche, Lpz. 1841; 2. Aufl. 1850. 4.
K. Wahl, Kirchengeschichte in Bildern, oder Hauptmomente der Kirchengeschichte in sinnbezeichnenden Bildern dargestellt und synchronistisch geordnet. Meißen 1840. Fol.
de Bray, Tableau général d'histoire ecclésiastique. 1855.
G. Uhlemann, Zeittafeln der Kirchengeschichte vom 1. christl. Jahrhundert bis zum Augsb. Frieden. Berlin 1864.

3. Wörterbücher[10].

W. D. Fuhrmann, Handwörterbuch der christlichen Religions- und Kirchenge-

---

[8] Die kirchenhistorischen Monographien s. unter den einzelnen Fächern der Patristik, der Dogmengeschichte und der Archäologie.
[9] Aeltere von Sachs (1760), Semler (1783—86), Seiler (9. Aufl. 1809).
[10] Aeltere von Rechenberg (Hierolexicon reale 1714), Herold (Kirchen- u.

schichte. Mit Vorrede von A. H. Niemeyer (vgl. oben S. 212). Halle 1826—2 3 Bde.
Ch. G. Neudecker, allgem. Lexikon der Religions- und christl. Kirchengeschid für alle Confessionen, enth. Lehren, Sitten, Gebräuche und Einrichtungen d heidn., jüd., christl. und mohamed. Religion 2c. Nach den Quellen bearbeit Weimar 1834—35. 4 Bde. (5.) Supplementbd. ebend. 1837.
P. Köhler und R. Klopsch, Repert. der christl. Kirchen- und Dogmengesc Glogau 1845.

Hierher gehören auch die Kirchenlexika von Aschbach, von Wetzer und Welt und Herzogs Realencyklopädie.

4. Quellenauszüge.

*Herm. Olshausen, historiae ecclesiasticae veteris monumenta praecipua. Pra est Neander. Berol. 1820—22. I vol. pars 1. 2.

5. Kirchenhistorische Zeitschriften.

Magazin für Religions- und Kirchengeschichte; herausgeg. von K. F. Stäubli Hannov. 1802—5. 4 Bde.
Archiv für alte und neue Kirchengeschichte; herausgeg. von K. F. Stäublin u H. G. Tzschirner. Lpz. 1813—22. 5 Bde.
Kirchenhistorisches Archiv, herausgeg. von Stäublin, Tzschirner und J. (Vater. Halle 1823—26. 4 Bde.
Zeitschrift für die historische Theologie; herausgeg. von Ch. F. Illgen; (seit 184 von Ch. W. Niedner. Lpz. 1832—64.
Archief voor kerkelijke geschidenis, insonderheit van Néderland, door N. Ch. Ki en Hm. J. Royaards. Leyden 1829 ff. (Wird noch fortgesetzt.)

B. Besondere Kirchengeschichte.

a. Zur ältern Kirchengeschichte (der 6 ersten Jahrhunderte).

1. Im Allgemeinen.

J. L. Mosheim, Commentarii de rebus Christianorum ante Constantium M. Helm 1753. 4. Vgl. oben S. 229. Anm. 7.
J. A. Stark, Gesch. der christl. Religion im 1. Jahrh. Berl. 1779 ff. 3 Bde
A. F. Gfrörer, das Jahrhundert des Heils. Stuttg. 1836.
—— Gesch. der christl. Kirche in den 3 ersten Jahrh. Stuttg. 1841. (1. Abth. v dessen oben S. 230 angef. allgem. Kirchengesch.)
H. H. Milman, history of Christianity, from the birth of Christ to the aboliti of paganism in the Roman empire. New York 1844.
W. O. Dietlein, das Urchristenthum. Halle 1845.
Capefigue, les quatres premiers siècles de l'église chrét. Par. 1848—5 3 vols.
W. Burton, history of the christ. church from the ascension of Jesu Christ the conversion of Constantine. Lond. 1850.
F. C. Baur, das Christenthum und die christl. Kirche in den drei ersten Jah hunderten, 3. Ausg. (Tüb. 1863) s. oben (S. 230) allg. KG.
—— die christliche Kirche vom Anfang des 4. bis zum Ende des 6. Jahrh. in d Hauptmomenten ihrer Entwicklung. 2. Ausg. 1863 (führt den Titel: Gesch. d christl. Kirche 2. Bd. s. ob. S. 230).
Lechler, das apostolische und nachapostolische Zeitalter. (Haarlem) Stuttg. 185 2. Aufl.
J. P. Lange, das apostolische Zeitalter. Braunschw. 1853—54. 2 Bde.
Ph. Schaff, Geschichte der apostol. Kirche; nebst einer allgem. Einleitung in d Kirchengesch. 2. Aufl. Lpz. 1854. (Auch in's Engl. übersetzt. Vgl. über diese u die vorhergehende Schrift oben allgem. Kirchengesch. S. 230.)

Ketzerlexicon 1758), Mehlig (1758), von Einem (1789), Koch (1784), Witt (1801). Es ist rathsam, sich ein solches Wörterbuch zu halten, es mit Papier durchschießen und darin Neues einzutragen; ebenso mit den Tabellen.

K. Graul, die christliche Kirche an der Schwelle des Irenäischen Zeitalters. Lpz. 1860.

Populäre Darstellungen:

Th. Hoffmann, das Christenthum im ersten Jahrhundert. Stuttg. 1853.
K. R. Hagenbach, die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte (Vorlesungen über ältere Kirchengesch. 1. Thl.) Lpz. 1853. 2. Aufl. 1857.
—— die christl. Kirche vom 4. bis 6. Jahrhundert (Vorlesungen über ältere Kircheng. 2 Thl.) Lpz. 1855. 2. Aufl. 1863.
†A. Winiger, die drei ersten Jahrhunderte der Christen. Luzern 1854. (Besonders nach Stolberg.)
H. Kritzler, die Heldenzeiten des Christenthums. 1. Bd.: der Kampf mit dem Heidenthum. Lpz. 1856.
Merle d'Aubigné, Bungener, de Gasparin et Viguet, le Christianisme des 3 premiers siècles. Genève et Paris 1857.
Ed. de Pressensé, Histoire des premiers siècles. Par. 1858. 2 vols. Deutsch von Fabarius. Lpz. 1862—63.

2. Ausbreitung des Christenthums und Untergang des Heidenthums[11].

G. Benson, Geschichte der ersten Pflanzung der christl. Religion; aus dem Engl. von Bamberger. Halle 1786. 2 Bde. 4.
J. B. Lüderwald, Ausbreitung der christl. Religion. Helmst. 1788.
E. Gibbon, die Ausbreitung des Christenthums aus natürl. Ursachen; aus dem Engl. Hamburg 1788.
J. Andrä, Entwicklung der natürlichen Ursachen, welche die schnelle Ausbreitung des Christenthums in den ersten 4 Jahrh. beförderten. Helmst. 1792.
G. E. Lessing, von der Art und Weise der Fortpflanzung und Ausbreitung der christl. Religion; in den sämmtl. Schriften 7. Bd. S. 131—60.
J. A. Osiander, Kritik der gangbaren Meinung, die angebliche große und schnelle Ausbreitung des Christenthums betr.; in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für Kircheng. Bd. 4. Heft 2.
A. Neander, die verschiedenen Wege der Bekehrung zum Christenthume; in den Denkwürdigkeiten aus der Gesch. des Christenth. Bd. 1. S. 1—40.
C. H. Blumhardt, Versuch einer allgem. Missionsgeschichte der Kirche Christi. Basel 1828—37. 3 Bde. in 5 Abth. (unvollendet).
C. D. A. Martini, über die Einführung der christl. Religion als Staatsreligion im röm. Reiche durch Kaiser Constantin. München 1813. 4.
H. G. Tzschirner, der Fall des Heidenthums; herausg. von C. W. Niedner. Lpz. 1829. 1. Bd. (unvollendet geblieben).
E. v. Lasaulx, der Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christl. Kaiser. München 1854.
(Vgl. die Monographien über Constantin und Julian S. 235.)

3. Verfassungsgeschichte.

G. J. Planck, Geschichte der Entstehung und Ausbildung der christl.-kirchl. Gesellschaftsverfassung. Hannov. 1805 ff. 6 Bde.
A. Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche. Bonn 1850. 2. Aufl. 1857. (bedeutend umgearbeitet).
S. Sugenheim, Geschichte der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaats (s. Papstgeschichte).

4. Häresien und Spaltungen (vgl. Dogmengeschichte).

N. Lardner, hist. of the heretics of the two first centuries after Christ. Lond. 1780. 4.

---

[11] Reiches historisches Material in J. A. Fabricii Salutaris lux evangelii etc. Hamb. 1731. 4. und in R. Millar, hist. of the propagation of christianity in several ages. (3. Ausg.) Lond. 1735.

C. W. F. Walch, Entwurf einer vollständ. Historie der Ketzereien. Lpz. 1762—8 11 Bde. (bis zum Schluß des Bilderstreits).
A. Neander, genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme. Berlin 1818.
J. Matter, hist. critique du Gnosticisme et de son influence sur les autres sect relig. et philos. pendant les 6 premiers siècles de notre ère. Par. 1828. 2 vo Deutsch von Ch. H. Dörner. Heilbronn 1833. 2 Bde.
J. A. Möhler, Versuche über den Gnosticismus. Tüb. 1831. 8. (auch in dess ges. Schriften, herausg. von Döllinger. Bd. 1).
F. C. Baur, die christl. Gnosis in ihrer geschichtl. Entwickl. Tüb. 1835.[12]
—— das manichäische Religionssystem, nach den Quellen untersucht und entwick Ebend. 1831. (Dazu Schneckenburgers Recens. in den Studien und Kritik 1833. 3.)
F. C. A. Schwegler, der Montanismus und die christliche Kirche des 2. Jahrhunderts. Tübing. 1841.[13]

5. Kirchenversammlungen.

Ch. W. F. Walch, Entwurf einer vollständ. Historie der Kirchenversammlungen Leipz. 1759.
G. D. Fuchs, Bibliothek der Kirchenvers. des 4. und 5. Jahrh. in Uebers. u Auszügen aus ihren Acten, sammt dem Original der Hauptstellen. Leipz. 17 —84. 4 Bde.
H. T. Bruns, bibliotheca ecclesiastica. Canones et concilia saecc. 4—7. Ber 1739. 2 tom.
*†Hefele, Conciliengeschichte. I—V. 1. 2. Freiburg 1855—63.[14]

6. Kirchliche Institute.

H. E. F. Guericke, de schola quae Alexandriae floruit catechetica. Hal. 1824 25. 2 Bde.
Hasselbach, de schola, quae Alexandriae floruit. Stettin 1826.
Matter, Histoire de l'école d'Alexandrie. Par. 1820 (1840). 2 vols.

7. Cultus und Leben der Christen nebst den Anfängen des Mönchsthums

A. Wießner, pragmatische Geschichte der religiösen Cultur und des sittlich Lebens der Christen von der Begründung des Christenthums an. Berlin 18 1. Bd. (unvollendet).
C. Leopold, das Predigtamt im Urchristenthum. Lüneb. 1846.
F. Piper, Geschichte des Osterfestes. Berl. 1845.
K. L. Weitzel, die Geschichte der Paschahfeier der drei ersten Jahrh.; zugleich Beitrag zur Gesch. des Urchristenth. Pforzh. 1848. (Dagegen Baur in den T bing. Jahrb. 1848. 2. und die Erwiderung von Weitzel in den Studien u Krit. 1848. 4.)
A. Hilgenfeld, der Paschahstreit der alten Kirche. Halle 1860.
C. Schmidt, essai hist. sur la société civile dans le monde romain et sur transformation par le christianisme. Par. 1853.
E. Chastel, études hist. sur l'influence de la charité durant les premiers siè chrétiens. Par. 1853.
G. J. Mangold, de monachatus originibus et causis. Marb. 1852.

---

[12] Das Speciellere über die gnostischen Systeme in Winers Handb. der th Liter. I. S. 640 f.

[13] Weiteres und Ergänzendes s. unten §. 73 bei der Literatur zur Dogmgeschichte.

[14] Zu eingehenderem Studium s. die hierher gehörigen Actensammlungen Ph. Labbeus und Gabr. Cossart (Paris 1671—74. 18 Bde. Fol. Dazu Supplementband von St. Baluzius. Par. 1688. Fol.). Ferner von J. Hardu conciliorum collectio regia maxima s. acta concc. et epistt. decretales summon pontiff. Par. 1715. 12 voll. fol. Die vollständigste Sammlung von J. D. Man sacr. conciliorum nova et amplissima collectio; acced. notae et dissertatt. Flor. Venet. 1758—98. 31 voll. (unvollendet, bis 1509).

A. Möhler, Geschichte des Mönchthums in der Zeit seiner Entstehung; in dessen ges. Schriften 2. S. 165 ff.

* * *

P. E. Müller, de studio vitae asceticae in sacris et mysteriis Graecorum Romanorumve latentibus. Hafn. 1803. [15]

8. Biographisches [16].

J. C. F. Manso, das Leben Constantins. Breslau 1817.
J. Burckhardt, die Zeit Constantins des Großen. Basel 1853.
Keim, der Uebertritt Constantins des Großen zum Christenthum. Zürich 1862.
G. F. Wiggers, Julian der Abtrünnige; in Illgen's Zeitschrift für historische Theologie 7. 1. S. 115 ff.
†Auer, Kaiser Julian der Abtrünnige. Wien 1855.
A. Neander, Kaiser Julian und sein Zeitalter. Leipz. 1812.
D. F. Strauß, der Romantiker auf dem Thron der Cäsaren, oder Julian der Abtrünnige. Mannh. 1847. (Politische Tendenzschrift.)
Mangold, Julian der Abtrünnige. Stuttg. 1862.
Semisch, Julian der Abtrünnige. Berlin 1862.
J. H. Stuffken, de Theodosii M. in rem christ. meritis. Lugd. Bat. 1828.
J. W. Löbell, Gregor von Tours und seine Zeit. Leipz. 1839.
K. G. Kries, de Gregorii Turonensis vita et scriptis. Vratisl. 1839.

b. Zur Kirchengeschichte des Mittelalters.

1. Im Allgemeinen.

J. K. Füßli, neue und unpart. Kirchenhistorie der mittlern Zeiten. Leipz. 1770—71. 3 Bde.
†J. F. Damberger, synchronist. Geschichte der Kirche und der Welt im Mittelalter. Regensb. 1850—54. 6 Bde.
Capefigue, l'église au moyen âge. Par. 1852.
F. v. Raumer, Geschichte der Hohenstaufen und ihrer Zeit. 2. Aufl. Lpz. 1841 ff. 6 Bde. 3. Aufl. 1856—59.
C. F. Baur, Kirchengesch. des Mittelalters, s. oben (S. 230) allgem. KG.

Für Gebildete:

Chastel, le christianisme de l'église au moyen-âge. Paris 1859.
Agénor de Gasparin, le christianisme au moyen-âge. (Innocent III.) Genève 1859.
K. R. Hagenbach, die christliche Kirche vom 7. bis zum 12. Jahrhundert (Vorlesungen über die Kirchengeschichte des Mittelalters, 1. Thl.). Leipz. 1860. 2. Thl. ebend. 1861.

2. Zur Papstgeschichte (vor der Reformation).

α. Im Allgemeinen [17]:

Ch. W. F. Walch, Entwurf einer vollständ. Historie der röm. Päpste. Göttingen 1758.
G. J. Planck, Geschichte des Papstthums. Hannov. 1805. 3 Bde. (Vgl. oben S. 233.)
J. A. Llorente, Gesch. der Päpste. Aus d. Franz. Frankf. 1823. 2 Bde.
L. T. Spittler, Gesch. des Papstthums; mit Anmm. von J. Gurlitt, Hamb. 1802; neue Aufl. von H. E. G. Paulus. Heidelb. 1826.
C. Höfler, die deutschen Päpste. Regensb. 1839.
F. A. Gfrörer, Geschichte der Karolinger. Freiburg 1848. 2 Bde.

---

[15] Weiteres s. unten §. 77 bei der Literatur zur Archäologie.
[16] Mit Ausschluß des zur Patristik (§. 75) Gehörenden.
[17] Aeltere hierher gehörende Werke von B. Platina (de Sacchi) in verschiedenen Ausg., F. Pagi, A. Sandin, Arch. Bower (history of popes, Lond. 1794. 4.; übersetzt und fortgeführt von J. J. Rambach, Magdeb. 1751—80. 10 Bde.). Das Ausführlichere bei Winer a. a. O. S. 680 ff.

Artaud de Montor, Geschichte der röm. Päpste; aus dem Franz. von Boost. Augsb. 1848 f. 8 Bde.
J. A. Wylie, Geschichte des Papstthums. Elberf. 1853. 2. Aufl. 1854.
S. Sugenheim, Geschichte der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaats. Lpz. 1854.

β. Biographien einzelner Päpste:

(Ueber Gregor I. s. Patristik.)
C. F. Hock, Papst Silvester II. (Gerbert) und sein Jahrh. Wien 1837.
J. Voigt, Hildebrand als Papst Gregor VII. und sein Zeitalter, Weimar 1815; 2. Aufl. 1846. 2 Bde.
J. M. Söltl, Gregor der Siebente. Lpz. 1847.
H. Reuter, Gesch. Alexanders III. u. der Kirche seiner Zeit. Bresl. 1845. 1. Bd. Neue Ausg. Lpz. 1860. 2. Bd. 1860. 3. Bd. 1861.
†F. Hurter, Innocenz III. und seine Zeitgenossen. Hamb. 1835 f. 4 Bde.
†Jorry, hist. du pape Innocent III. Par. 1853.
W. Drumann, Gesch. Bonifacius des Achten. Königsb. 1852. 2 Bde.

3. Zur Mönchs- und Ordensgeschichte und zur Heiligenlegende [18].

L. T. Spittler, Geschichte der Bettelmönchsorden; herausgeg. von J. Gurlitt. Hamb. 1823. 4.
C. Münch, Geschichte des Mönchthums in allen seinen Verzweigungen. Stuttg. 1828. 2 Bde.
M. W. Döring, Geschichte der vornehmsten Mönchsorden, von Beginn derselben bis auf die neueste Zeit. Dresden 1828.
F. v. Biedenfeld, Ursprung sämmtlicher Mönchsorden. Weimar 1837. 2 Bde. Supplementh. 1839.
†Montalembert, les moines d'occident depuis St. Benoit jusqu' à St. Bernard. Par. 1860. (Deutsch von †Karl Brandes.)
(Die Biographien einzelner ausgezeichneter Mönche, wie Bernhards v. Clairvaux, Peters v. Clugny, Franz' v. Assisi, s. bei den Monographien S. 237.)

4. Zur Geschichte der Kreuzzüge und der Ausbreitung des Christenthums [19].

J. Michaud, bibliothèque des croisades. Par. 1829—30. 4 vols.
F. Wilken, Geschichte der Kreuzzüge. Lpz. 1808—32. 7 Bde.
J. Michaud, hist. des croisades, Par. 1812 ss.; éd. 6. 1840. 6 vols.; deutsch von Ungewitter und Förster. Quedlinb. 1827—31. 7 Bde.
L. T. Spittler, Geschichte der Kreuzzüge. Herausg. von Corn. Müller. Hamburg 1827. 4.
†K. Maurer, Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christenthum. München 1855. (1. Thl.)

5. Zur Geschichte der Mystik und des Sectenwesens.

H. Schmid, der Mysticismus des Mittelalters. Jena 1824.
J. Görres, die christl. Mystik. Regensb. 1836—42. 4 Bde.
C. U. Hahn, Gesch. der Ketzer im Mittelalter. Stuttg. 1840—50. 3 Bde.

---

[18] Aeltere Werke von R. Hospinian (de origine et progressu monachatus etc. Tigur. 1588. 1609.), H. Heliot (hist. des ordres monastiques etc. Par. 1714—19. 8 vols. 4.; deutsch Lpz. 1753—56. 8 Bde.; neue Aufl. 1829 ff.) u. a. m. Vgl. Winer a. a. O. S. 698 ff. Ueber die Acta Sanctorum ebend. S. 670 ff. Unter ihnen am berühmtesten die Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur; coll. etc. J. Bollandus, unter nachmaligem Zutritt vieler anderer Herausgeber — die sogen. Bollandisten (Antv. 1643—1794. 53 Bde. Fol., zusammen 212 Thlr. und vollständig sehr selten). Sie gehen bis zum 16. Oct. und haben gewissermaßen ihre eigene Geschichte. Neuerlichst sind nach langer Unterbrechung wieder Fortsetzungen erschienen.

[19] Bongars, Gesta Dei per Frankos. Hanov. 1611. 2 voll. fol. Weitere ältere und neuere Literatur bei Winer a. a. O. S. 588 ff.

J. M. Manderbach, Gesch. des Priscillianismus. Trier 1851.
A. Bert, i Valdesi. Forino 1849.
A. W. Dieckhoff, die Waldenser im Mittelalter. Göttingen 1851.
J. J. Herzog, die romanischen Waldenser, ihre vorreformatorischen Zustände u. Lehren rc. Halle 1853. (Vgl. damit die waldensischen Geschichtschreibungen von Muston, Monastier u. A.)
K. Hase, neue Propheten. Lpz. 1851. 2. Aufl. 1861. (Jungfrau von Orleans. Savonarola.)
A. Sartori, die christlichen und mit der christlichen Kirche zusammenhängenden Secten. Lübeck 1855. (in tabellarischer Form, qu.-4.)
C. Schmidt, die Gottesfreunde im 14. Jahrh. Jena 1855.
†Jos. Bapt. Schwab, Johannes Gerson, Prof. der Theologie und Kanzler der Universität Paris. Würzb. 1858.
(Die Geschichte der Scholastik s. in der allgem. Kirchen- und Dogmengeschichte. Über die bedeutendsten Scholastiker und Mystiker vgl. die folg. Monographien.)

6. Monographien [20].

†Seiter, Bonifaz der Apostel der Deutschen nach seinem Leben und Wirken. Mainz 1845. (mit Vorsicht zu gebrauchen).
Klippel, St. Ansgar. Bremen 1845.
H. Gehle, de Bedae Venerab. vita et scriptis. Lugd. 1838. 8.
F. Lorentz, Alcuins Leben. Ein Beitrag zur Staats-, Kirchen- und Culturgeschichte der karoling. Zeit. Halle 1829.
†F. Kunstmann, Hrabanus Maurus. Mainz 1841.
P. Hjort, Joh. Scotus Erigena. Kopenh. 1823.
†F. A. Staudenmaier, Joh. Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. Frankf. a. M. 1834. 1 Bd.
Th. Christlieb, Leben und Lehre des Joh. Scot. Erigena. Gotha 1860.
C. B. Hundeshagen, de Agobardi archiepiscopi Lugd. vita. Giess. 1831.
A. Vogel, Ratherius von Verona und das 10. Jahrh. Jena 1854. 2 Bde.
G. F. Franck, Anselm von Canterbury. Tübingen 1842.
F. R. Hasse, Anselm von Canterbury. Lpz. 1843. 51. 2 Bde.
Ch. de Rémusat, Saint Anselme de Cantorbéry. Par. 1853.
—— Abailard. Par. 1845.
H. Franke, Arnold von Brescia und seine Zeit. Zürich 1825.
A. Neander, der h. Bernhard u. sein Zeitalter, Berl. 1814; n. Aufl. 1848.
C. A. Wilkens, Petrus der Ehrw. Abt von Clugny. Lpz. 1857.
J. Ellendorf, der heil. Berhard von Clairvaux und die Hierarchie seiner Zeit. Essen 1837.
A. Liebner, Hugo v. St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit. Lpz. 1833.
J. G. V. Engelhardt, Richard von St. Victor und Johannes Ruysbroek. Erlangen 1838.
H. Reuter, Joh. von Salisbury. Bresl. 1842.
C. Vogt, der heilige Franciscus von Assisi. Tübingen 1840.
K. Hase, Franz von Assisi, ein Heiligenbild. Lpz. 1856.
—— Caterina von Siena, ein Heiligenbild. Leipz. 1864.
†K. Werner, der h. Thomas von Aquino. Regensb. 1859. Bd. 1. 2. (Bd 3. wird erwartet).
A. Kaufmann, Cäsarius von Heisterbach. Köln 1850.
†Joseph Bach, Meister Eckhardt, der Vater der deutschen Speculation. Wien 1864.
C. Schmidt, Joh. Tauler von Straßburg. Hamb. 1841. (Vgl. Böhringer in den Biographien [ob. S. 231], wo auch das Leben von Suso und Ruysbroek.)
†Diepenbrok, Suso's Leben und Schriften, mit Einleit. von Görres. 1827. 2. Aufl. Regensb. 1837.
F. W. Ph. v. Ammon, Geiler von Kaisersberg nach Leben, Lehre und Predigt. Erlangen 1826.

---

[20] Vgl. auch unten Dogmengeschichte (§. 73) und Patristik (§. 75).

Stöber, essai historique et litéraire sur la vie et les sermons du D. Geiler. Strasb. 1834. 4.

7. Vorläufer der Reformation.

L. Flathe, Gesch. der Vorläufer der Reformation. Lpz. 1835—36. 2 Bde.
*A. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, vornehml. in Deutschland und in den Niederlanden. Hamb. 1841—42 2 Bde. (1. Bd.: Joh. von Goch, Joh. von Wesel u. A. 2. Bd.: Joh. Wessel; 2. Aufl. Joh. Wessel, der Vorgänger Luthers. Hamb. 1834.)
C. de Bonnechose, réformateurs avant la réforme du XVI. siècle. Par. 1853. 2 vols. (Gerson, Hus, das Costn. Concil.)
A. G. Rudelbach, Hieron. Savonarola und seine Zeit. Hamb. 1835.
F. K. Meier, Hieron. Savonarola. Berl. 1836.
Perrens, Jérome Savonarola, sa vie, ses prédications, ses écrits etc. Paris 1853.
Maddeu, the life and mardyrdom of Savonarola. 2. Aufl. London 1854. 2 Bde.
Mackay, the Wycliffites. Edinb. 1851.
R. Vaughan, John de Wycliffe. Lond. 1854.
O. Jäger, John Wycliffe. Halle 1854.
Böhringer, J. Wycliffe (1858, in dessen Biographien 2. Bds. 2. Hälfte, s. oben S. 231).
J. A. Helfert, Hus und Hieronymus. Prag 1853.
E. Th. Mayerhoff, Joh. Reuchlin und seine Zeit. Berl. 1820.
A. Müller, Leben des Erasmus von Rotterdam. Hamb. 1828.
D. F. Strauß, Ulrich von Hutten. Leipz. 1858. 2 Bde. (Werke herausgeg. von Böcking.)

* * *

Ueber die reformatorischen Concilien:
†J. H. K. v. Wessenberg, die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts. Conft. 1840. 4 Bde.

c. Zur Reformationsgeschichte.

1. Allgemeine (und deutsche) Reformationsgeschichte[21].

K. L. Woltmann, Gesch. der Reformation in Deutschland. Altona 1801—5; 2. Aufl. 1817. 3 Bde.
*Ph. Marheineke, Geschichte der deutschen Reformation. Berl. 1817. 2 Bde.; neue Aufl. 1831—34. 4 Bde.
K. A. Menzel, neuere Geschichte der Deutschen, von der Reformation bis zur Bundesacte. Breslau 1826 ff. 5 Bde.
K. R. Hagenbach, Vorlesungen über Wesen und Geschichte der Reformation. 3. Aufl. 1857. 6 Bde. (Einzeln unter den Titt.: Geschichte der Reformation in Deutschland und der Schweiz, 1—2. Der evangel. Protestantismus in seiner geschichtl. Entwicklung, 3—4. Kirchengeschichte des 18. und 19. Jahrh. aus dem Standpunkte des evang. Protestantismus, 5—6.)
W. Wachsmuth, historische Darstellungen aus dem Reformationszeitalter. Leipzig 1834.

---

[21] Quellen: die Schriften der Reformatoren (Corpus Reformatorum, herausg. von Bretschneider und nach dessen Tode von Bindseil, Halle 1834—63; bis jetzt 29 Bde. 4. Luthers Briefe und Sendschreiben von de Wette; mit Fortsetzung von Seidemann. Berl. 1825—56. 6 Bde. Luther's sämmtl. Werke von Plochmann; mit alphabetischem Sachregister von Irmischer. Frankf. 1826—1857. 67 Bände. Zwingli's Werke von Schuler und Schultheß. Calvins Briefe, franz. herausg. von Jules Bonnet, Par. 1854. 2 Bde.). Aeltere Reformationsgeschichten von Sleidanus (1555; Ausg. von Hoche, Lpz. 1846), Seckendorf (1692; deutsch im Auszuge von Junius 1755, von Roos 1788), Scultetus (1618), Gerdes (1648), Salig (1730) u. s. w. Für die Schweiz: Bullinger (herausgeg. von Hottinger und Vögeli, Frauenfeld 1838 ff. 3 Bde.). Vgl. auch die Reformationsacten und Urkunden-Sammlungen von Löscher, Kapp, Strobel, Wagenseil, Förstemann, Neudecker, Friedländer u. A.

H. Clausen, populäre Vorträge über die Reformation. Lpz. 1837.
Merle d'Aubigné, hist. de la réformation du 16. siècle. Par. 1835—53. 5 vols. Deutsch von Runkel. Stuttg. 1848—54. 5 Bde.
*L. Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Berl. 1839 ff. 5 Bde. 3. Aufl. 1855—57. 5 Bde.
K. Hagen, Deutschlands liter. und relig. Verhältnisse im Reformationszeitalter. Erlangen 1841 ff. 3 Bde.
C. G. Neudecker, Geschichte der deutschen Reformation; nach älteren und neueren Quellen bearbeitet. Lpz. 1842.
—— Geschichte des evangelischen Protestantismus in Deutschland. Leipz. 1844—46. 2 Bde.
F. A. Holzhausen, der Protestantismus nach seiner Entstehung, Begründung und Fortbildung. Lpz. 1846. 49. 61. 3 Bde.
C. H. Bresler, die Geschichte der deutschen Reformation. Dem deutschen Volke wahr und klar erzählt. 2. Aufl. Berl. 1850. 51. 2 Bde.
†J. Döllinger, die Reformation, ihre innere Entwickelung und ihre Wirkungen. 2. Aufl. Regensb. 1851.
H. E. F. Guericke, Geschichte der Reformation Berl. 1855.
G. ter-Haar, Reformationsgeschichte in Schilderungen. Aus dem Holl. von C. Groß. Gotha 1856. 2 Bde.
*D. Schenkel, die Reformatoren und die Reformation im Zusammenhange mit der evangel. Kirche. Wiesbaden 1856.[22]

Ueber Verfolgungen:

Fliedner, Buch der Märtyrer und anderer Glaubenszeugen der evang. Kirche von den Aposteln bis auf unsere Zeit. Kaiserswerth 1851—59. 3 Bde.
C. F. Baur, Kirchengesch. seit der Reformation, s. oben (S. 230) allgem. Kirchengesch.

2. Leben einzelner Reformatoren.

Vitae quatuor Reformatorum — Lutheri a Melanchth., Melanchthonis a Camerario, Zwinglii a Myconio, Calvini a Th. Beza — conscriptae, nunc junctim editae. Praefat. est Neander. Berol. 1841.

α. Die deutschen Reformatoren der lutherischen Kirche.

*Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der luth. Kirche, herausgeg. von J. Hartmann, Dr. Lehnerdt, Dr. C. Schmidt, Lic. Schneider, Dr. Vogt, Dr. Uhlhorn; eingeleitet von Dr. K. J. Nitzsch. Elberfeld 1861. (I. Theil, der ganzen Folge 3. Bd.: Melanchthon von Dr. C. Schmidt. 6. Thl.: Johannes Brenz von Jul. Hartmann. Ebend. 1862. 7. Thl.: Urbanus Rhegius von Dr. Uhlhorn. 1861. 8. Thl.: J. Jonas, C. Cruciger, P. Speratus, L. Spengler, N. v. Amsdorf, P. Eber, M. Chemnitz, D. Chyträus, von Dr. Pressel. 1863.)

Leben Luthers:

G. H. A. Ukert, Luthers Leben, nebst einer kurzen Geschichte der Reformation. Gotha 1817. 2 Bde. (besonders durch reichhaltige Literatur schätzbar).
Ch. W. Spieker, Gesch. Luthers und der durch ihn bewirkten Kirchenverbesserung in Deutschland. Berlin 1818. 1. Bd.
C. K. G. Stang, Mart. Luther. Sein Leben und Wirken. Lpz. 1835—37. 4. 15 Lieff.
G. Pfizer, Mart. Luthers Leben. Stuttg. 1836.
K. F. Ledderhose, Mart. Luther, nach seinem äußern und innern Leben dargestellt. Speier 1836.
M. Meurer, Luthers Leben, aus den Quellen erzählt. Dresd. 1843—46. 3 Bde.; im Auszuge ebend. 1850, 2. Aufl. 1852.

---

[22] Anziehende Einzelheiten aus der Reformationsgeschichte im 3. und 4. Bde. von J. G. Müllers Denkwürdigkeiten 2c.; vgl. oben S. 231. Auch der von F. Keyser herausgegebene Reformationsalmanach (3 Jahrgg. 1817. 18. 20.) bietet vieles interessante Geschichtliche.

K. Jürgens, Luthers Leben. Lpz. 1846. 47. 3 Bde.
Luther, der deutsche Reformator, in bildlichen Darstellungen von G. König und in geschichtl. Umrissen von H. Gelzer. Hamb. (Gotha) 1851. gr. 4. mit 48 Stahlst. (Ausgezeichnet.)
G. A. Hoff, Vie de Luther. Paris 1860.[23]

Melanchthons (von Camerarius s. Anm.[24]):

M. Facius, Melanchthons Leben und Charakteristik. Lpz. 1832.
L. F. Heyd, Melanchthon und Tübingen 1512—18. Ein Beitrag zur Gelehrten- und Reformationsgeschichte des 16. Jahrh. Tübingen 1839.
Galle, Versuch einer Charakteristik Melanchthons als Theologen. Halle, 1840.
Wohlfahrt (1858) und mehrere andere, bei Anlaß der Todesfeier Melanchthons (19. April 1860) erschienene Schriften (vgl. die Göttinger Biblioth. theol. XIII. 1. p. 13—15).
Schmidt, s. oben S. 239.

Brentz': J. H. Vaihinger (Stuttg. 1840), J. Hartmann und K. Jäger (Hamb. 1840 f. 2 Bde.).
Justus Jonas': Knapp (Halle 1817).
Bugenhagens: Zietz (Lpz. 1829; 2. Aufl. 1834) und Bellermann (1859).
Fr. Myconius': K. F. Ledderhose (Gotha 1854).
Karlstadts: K. F. Jäger (Stuttg. 1856).

β. Die Reformatoren der reformirten Kirche:

*Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformirten Kirche, herausgeg. von J. W. Baum, R. Christoffel, K. R. Hagenbach, K. Pestalozzi, C. Schmidt, E. Stähelin, K. Sudhoff, eingeleitet von Dr. K. R. Hagenbach. Elberf. 1857 ff. (Erschienen sind bisher: I. Zwingli von Christoffel. II. Oecolampad und Myconius von Hagenbach. III. Capito und Butzer von Baum. IV. Johann Calvin von E. Stähelin. V. Heinr. Bullinger von Pestalozzi. VI. Th. Beza von H. Heppe. VII. Peter Martyr Vermigli von C. Schmidt. VIII. Olevianus und Ursinus von Sudhoff. IX. 1. Joh. a Lasco von Bartels, Leo Judä von Pestalozzi, Franz Lambert von Hassencamp, Wilhelm Farel und Peter Viret von C. Schmidt. IX. 2. J. Vadian von Th. Pressel, B. Haller von C. Pestalozzi, A. Blaurer von Th. Pressel.)
Leben Zwingli's: Nüscheler (1776), Rotermund (1806), J. G. Hess, vie d'Ulr. Zwingle (Genève 1818; deutsch von Usteri, ebend. 1811), J. M. Schuler (Zürich 1819), Röder (St. Gallen und Bern 1855), R. Christoffel (s. oben).
Oekolampad's: J. Herzog (Bas. 1843. 2 Bde.), Hagenbach (s. oben).
Oswald Myconius': M. Kirchhofer (Zürich 1830), Hagenbach (s. oben).
Berthold Haller's: M. Kirchhofer (Zürich 1828).
Wilhelm Farel's: M. Kirchhofer (Zürich 1831. 33. 2 Bde.), Schmidt (s. oben).

γ. Calvins und seiner Schüler:

Leben Calvins: P. Henry (Hamburg 1835—42. 3 Bde.; im Auszuge ebend. 1846), Guizot (Joh. Calvin, ein Lebensbild aus dem Franz. von Runkel, Lpz. 1847), T. H. Dyer (the life of John Calvin. Lond. 1850), *Stähelin (s. oben), Bungener (1862), Pressel (1864), Viguet et Tissot (1864) — und verschiedene kleinere Schriften bei Anlaß der Säcular-Todesfeier 1864.

---

[23] Aeltere von Melanchthon, Matthesius (oft aufgelegt, neuerlichst von Rust, mit Vorw. von A. Neander, Berl. 1841), Walch, Keil (1753 ff. 4 Bde.), Ch. Niemeyer u. v. A.

[24] Die ältere Biographie von Joach. Camerarius, de Ph. Mel. ortu, totius vitae curriculo et morte, implicata rerum memorabilium temporis illius hominumque mentione etc. (zuerst Lips. 1566) ist sehr oft aufgelegt worden: am verdienstlichsten mit vielen Anmm. durch Strobel (Halle 1757), neuerdings (zugleich mit Mel. Leben Luthers) von Augusti (Bresl. 1819); deutsch von Zimmermann, mit Anmm. von Villers und Vorwort von Planck, Götting. 1816.

Beza's: J. W. Baum (Theodor Beza, Lpz. 1843—51. 2 Bde.; Anhang zum 2. Bande, Lpz. 1852), Schmidt (Farel und Viret, s. oben S. 240).
Knox': Mac Crie (life of John Knox, 1814; im Auszug von Planck, Göttingen 1817).

δ. Weitere reformationsgeschichtliche Biographien:

G. Th. Rudhart, Thomas Morus. Augsb. 1852.
Jules Bonnet, vie d'Olympia Morata. Par. 1850.
*Ch. H. Sixt, Petrus Paulus Vergerius, päpstlicher Nuntius, katholischer Bischof und Vorkämpfer des Evangeliums; eine reformationsgeschichtliche Monographie. Braunschw. 1855.
Th. Pressel, Ambrosius Blaurers, des schwäbischen Reformators, Leben und Schriften. Stuttg. 1861.
Th. Keim, Ambr. Blarer, der schwäb. Reformator. Stuttg. 1860.
C. J. Cosack, Paulus Speratus' Leben und Lieder. Braunschw. 1861.

3. Die Secten des Reformationszeitalters.

H. W. Erbkam, Geschichte der protestant. Secten im Zeitalter der Reformation. Hamb. 1858.
Hast, Geschichte der Wiedertäufer. Münster 1836.
Cornelius, Geschichte des Münsterschen Aufruhrs. 1. u. 2. Buch. 1855 u. 1860.
F. Trechsel, die protestant. Antitrinitarier (Servet, Lel. Socini rc.). Heidelberg 1839. 44. 2 Bde.

4. Einzelne Epochen und wichtige Momente der Reformationsgeschichte.

Ueber den deutschen Bauernkrieg: Sartorius (1795), Wachsmuth (1834), Zimmermann (1841; n. Ausg. 1856).
Ueber das Marburger Religionsgespräch: Schmitt (Gesch. des Marb. Gesprächs. Marb. 1840).
Ueber den Augsburger Reichstag (1530): Rotermund, Fikenscher, Facius u. A. (1830).
Ueber das Religionsgespräch zu Regensburg (1541): †Hergang (Cassel 1858).
Ueber das Augsburger Interim: †Hergang (Lpz. 1855), Frege (1855).
Ueber den Augsburger Religionsfrieden: Spieker (Schleiz 1854).

d. Zur Geschichte des 16. und 17. Jahrhunderts.

Hagenbach, der evang. Protestantismus (Vorlesungen über die Reformation 3. u. 4. Bd.). 2. Aufl. Leipzig 1854.

1. Katholische Kirche.

A. Bungener, histoire du concile de Trente, Par. 1847; sec. éd. 1850. 2 vols.
Danz, Geschichte des Tridentiner Concils. Jena 1848.
L. Ranke, die röm. Päpste, ihre Kirche u. ihr Staat im 16. u. 17. Jahrh. Berl. 1834—36. 3 Bde. 3. Aufl. 1844—45. 4. Aufl. 1854—57.
Scharling, Michael Molinos, ein Bild aus der Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts. Aus d. Dänischen. Gotha 1855.
H. Reuchlin, Geschichte von Port Royal. Der Kampf des reform. und jesuit. Katholicismus in Frankreich. Hamb. 1839 f. 2 Bde.
—— Pascal's Leben und der Geist seiner Schriften. Stuttg. 1840.

2. Protestantische Kirche.

A. Tholuck, der Geist der luther. Theologen Wittenbergs im Verlauf des 17. Jahrh. Hamb. 1852.
—— Vorgeschichte des Rationalismus. Halle 1853. 54. 2 Bde. (1. Band: Das akademische Leben des 17. Jahrh. mit besonderer Beziehung auf die protestantisch-theologischen Facultäten Deutschlands. 2. Bd.: Die akadem. Geschichte der deutschen, skandinavischen, niederländischen und schweizerischen hohen Schulen.)
—— Lebenszeugen der lutherischen Kirche aus allen Ständen vor und während der Zeit des dreißigjährigen Kriegs. Berl. 1859.

C. A. Wilkens, Tilemann Heßhusius, ein Streittheolog der Lutherkirche. Leipzig 1860.
A. Peip, Jakob Böhme, der deutsche Philosoph. Leipzig 1860.
E. L. Th. Henke, Georg Calixtus und seine Zeit. 1. Bd. Halle 1833. Neue verm. Ausg. 1853. 2. Bd. 1. 2. Abth. 1856 u. 60.
W. Hoßbach, Joh. Valentin Andreä und sein Zeitalter. Berl. 1819.
J. Vial, Balthasar Schuppius, ein Vorläufer Speners. Mainz 1855.
W. Hoßbach, Phil. Jac. Spener und seine Zeit. Berlin 1828. 2 Bde. Neue verm. Ausg. von Schweder 1853 u. wieder 1861.
H. E. F. Guerike, A. H. Francke; eine Denkschr. zur Säcularfeier seines Todes. Halle 1827.

e. Zur Geschichte des 18. und 19. Jahrhunderts.

1. Im Allgemeinen.

Hagenbach, die Kirchengesch. des 18. und 19. Jahrh. (Vorlesungen Bd. 5 u. 6.) 3. Aufl. Lpz. 1856.
Kahnis, der innere Gang des deutschen Protestantismus seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Lpz. 1854. 2. Aufl. 1860.
C. Schwarz, zur Geschichte der neuesten Theologie. Leipz. 1856. 3. Aufl. 1864.
Wangemann, sieben Bücher preußischer Kirchengeschichte; eine aktenmäßige Darstellung des Kampfes um die lutherische Kirche im 19. Jahrhundert. Berlin 1859 60. 3 Bde. in 4 Abth.
*F. C. Baur, Kirchengeschichte der neuern Zeit und des 19. Jahrhunderts, s. oben (S. 230) allg. KG.

2. Biographien.

M. v. Engelhardt, Valent. Ernst Löscher. Dorp. 1853. 2. Aufl. Stuttg. 1856.
G. E. Burk, Joh. Alb. Bengels Leben und Wirken. Stuttg. 1832.
C. A. Auberlen, die Theosophie Oettingers. Tüb. 1848.
K. A. Varnhagen v. Ense, Leben des Grafen v. Zinzendorf. Berlin 1830.
L. v. Schrautenbach, der Graf von Zinzendorf und die Brüdergemeinde seiner Zeit. Lpz. 1851.
J. F. Schröder, der Graf Zinzendorf und Herrnhut, oder Geschichte der Brüderunität bis auf die neueste Zeit. Nordhausen 1857. Lpz. 1863.
F. W. Cröger, Geschichte der Brüderkirche. Lpz. 1851—54. 3 Bde.
R. Southey, John Wesley's Leben, die Entstehung und Verbreitung des Methodismus. A. d. Engl. v. F. A. Krummacher. Hamb. 1827. 2 Bde.
K. C. G. Schmidt, des Johannes Wesley Leben und Wirken. Halle 1849.
L. S. Jacoby, Handbuch des Methodismus, enth. die Geschichte, Lehre ꝛc. desselben. Bremen 1853. 2. Aufl. 1855.
G. V. Lechler, Geschichte des engl. Deismus. Stuttg. 1841.
L. Noack, die Freidenker in der Religion. 3 Bde. Bern 1853—55. (Der 1. enthält die engl. Deisten.)
C. Schwarz, G. Ephr. Lessing als Theolog. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie im 18. Jahrh. Halle 1854.
Röpe, Joh. Melchior Götze. Hamb. 1860.
*F. V. Bodemann, Joh. Caspar Lavater. Gotha 1856. (Vgl. die Biographien unter der „prakt. Theologie".)
K. A. v. Reichlin-Meldegg, H. E. G. Paulus und seine Zeit; nach dessen literar. Nachlasse. Stuttg. 1853. 2 Bde.

3. Zur neuern Sectengeschichte und Geschichte des neueren Mysticismus (Theosophie).

*Max Göbel, Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche. Coblenz 1849—60. 3 Bde.
Jul. Hamberger, Stimmen aus dem Heiligthum der christlichen Mystik und Theosophie. Stuttg. 1857 (der zweite Band). 2 Bde.

* * *

Zur Special-Kirchen- u. Reformationsgeschichte einzelner Länder.

Deutschland:

F. W. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands. Göttingen 1845—48. 2 Bde. (unvollendet).

W. Krafft, Kirchengesch. der german. Völker. Berlin 1854. I. 1.

H. Heppe, Entstehung, Kämpfe und Untergang evangelischer Gemeinden in Deutschland. Wiesbaden 1862.

Schweiz:

J. J. Hottinger, helvetische Kirchengesch.; bearb. v. L. Wirz u. M. Kirchhofer. Zür. 1808—19. 5 Bde. in 6 Abth.

A. Ruchat, Histoire de la réformation de la Suisse. 1727. 28. Ausg. von Vulliemin 1835—38.

E. P. Gelpke, Kirchengeschichte der Schweiz unter der Römer-, Burgunder- und Alemannenherrschaft. Bern 1856—61. 2 Bde.

—— die christliche Sagengeschichte der Schweiz. Bern 1862.

H. Bullingers Reformationsgeschichte nach dem Autographon herausgeg. von Hottinger und Vögeli. Frauenfeld 1838. 3 Bde.

*J. C. Mörikofer, Bilder aus dem Kirchenleben der Schweiz. Leipz. 1864.

Frankreich:

G. Weber, geschichtl. Darstellung des Calvinismus in Frankreich bis zur Aufhebung des Edicts von Nantes. Heidelb. 1836.

Die protestantische Kirche Frankreichs. Herausgegeben von J. C. L. Gieseler. Lpz. 1846. 2 Bde.

L. Ranke, französ. Gesch. im 16. und 17. Jahrh. Stuttg. 1852—62. 5 Bde. (Bd. 1—4 in 2. Aufl. 1856—62.)

G. de Felice, histoire des Protestans de France, depuis l'orgine de la réformation jusqu' au temps présent. 2 édit. Par. 1851.

Coquerel, histoire des Eglises du Désert. Par. 1841. 42. 2 vols.

Nap. Peyrat, Histoire des Pasteurs du désert, depuis la révocation de l'édit de Nantes jusqu' à la révolution française. Paris 1842.

*Eug. et Em. Haag, la France protestante ou vies des protestants français. Paris 1853—60. X vols.

Ch. Weiss, hist. des réfugiés protestans de France depuis la révocation de l'édit de Nantes jusqu' à nos jours. Par. 1852. 2 vols.

W. G. Soldan, Gesch. des Protestantismus in Frankreich. Lpz. 1855. 2 Bde.

Drion, histoire chronologique de l'église protestante de France. Par. 1855.

Ernst Stähelin, der Uebertritt König Heinrichs IV. v. Frankreich zur römisch-kathol. Kirche. Basel 1856.

Gottl. v. Polenz, Geschichte des franz. Calvinismus bis zur Nationalversammlung 1789. Gotha 1857.

(Röhrich, Mittheilungen aus der Geschichte der evangel. Kirche des Elsasser. Straßb. 1855. 2 Bde.)

L. Buch, zwanzig Vorlesungen über die Geschichte der Ref. in Frankreich. Bremen 1860.

Pressensé, l'Eglise et la révolution française. Paris 1864.

Großbritannien:

K. F. Stäudlin, allgem. Kirchengeschichte von Großbritannien. Götting. 1819. 2 Bde.

J. B. C. Carwithen, history of the church of England; 2. edit. Oxford 1850. 2 vols.

G. Weber, die akatholischen Kirchen und Secten von Großbritannien. Lpz. 1845—52. 2 Bde.

Merle d'Aubigné, trois siècles de lutte en Ecosse. Genève 1850. (Deutsch: Die schottische Kirche in ihrem 300jährigen Kampfe, von Fiebig. Lpz. 1851.)

A. G. Rudloff, Geschichte der Reformation in Schottland. Berlin 1847—49. 2 Bde. in 3 Abth. Neue Aufl. 1854.

W. Collier, Staats- und Kirchengeschichte Irlands. Berl. 1845.

Niederlande:

H. J. Royaards, geschidenis van het Christendom in Nederland. Utr. 1852—53 2 deele.

Scandinavien:

Maurer (s. oben Gesch. der Ausbreitung S. 236).

F. Münter, Kirchengeschichte von Dänemark und Norwegen. Lpz. 1823—31. 2 Bde. in 3 Abth.

H. Reuterdahl, Gesch. der schwedischen Kirche; aus dem Schwed. übersetzt von Th. Mayerhoff. Berl. 1837.

E. Tegnér, die Kirche Schwedens in den beiden letzten Jahrzehnten. Aus dem Schwed. von G. Mohnike. Stralf. 1837.

Rußland:

Ph. Strahl, Geschichte der russischen Kirche. Halle 1830. 1. Bd.

—— Beiträge zur russischen Kirchengeschichte. Ebend. 1827. 1. Bd.

Murawijew, Geschichte der russischen Kirche. A. d. R. von J. König. 1855.

Italien:

Th. M'Crie, Geschichte des Fortschritts und der Unterdrückung der Reformation in Italien im 16. Jahrh. Aus dem Englischen mit Anmm. von Friedrich. Lpz. 1829.

Erdmann, die Reformat. u. ihre Märtyrer in Italien. Ein Vortrag. Berl. 1855.

Spanien:

Th. M'Crie, history of the progress and suppression of the reform in Spain in the 16. cent. Edinb. 1829. Deutsch von G. Plieninger, mit Vorw. von C. F. Baur. Stuttg. 1835.

Ungarn und Siebenbürgen:

Geschichte der evang. Kirche in Ungarn vom Anfange der Reformation bis 1850, mit Rücksicht auf Siebenbürgen. Mit einer Einleitung von Merle d'Aubigné. Berl. 1856.

Annales evangelicorum in Hungaria ad fidem codicum Bibliothecae evang. Posoniens. nunc primum typis exscripti. Presb. 1861.

Borbis, die evangelisch-lutherische Kirche Ungarns, nebst einem Anhang über die Geschichte der prot. Kirchen in den slavischen Ländern. Nördlingen 1861.

—— die Märtyrerkirche der evangelisch-lutherischen Slovaken. Erlangen 1863.

Horiansky, Beiträge zur Geschichte evangel. Gemeinden in Ungarn. Pest 1863.[25]

Auch einzelne Länder Deutschlands haben ihre Bearbeiter gefunden. Wir erinnern an die Arbeiten von Vierordt über die badische, von Keim über die schwäbische Landeskirche u. s. w.

§. 68.

Hülfswissenschaften.

Hülfswissenschaften der Kirchengeschichte sind:

I. in materieller Hinsicht:

1. Kenntniß der allgemeinen Weltgeschichte, in Verbindung vornehmlich mit allgemeiner Religionsgeschichte, Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften, und die Kunstgeschichte, besonders die christliche;

2. kirchliche Geographie;

3. kirchliche Chronologie;

[25] Ausführlicheres in K. F. Stäudlins Geschichte und Literatur der Kirchengeschichte, herausgeg. von J. T. Hemsen (Hannov. 1827) S. 310—353; und in Winers Handb. der theol. Lit. 3. Aufl. Bd. 1. S. 778—848 und dem 1. Ergänzungsheft dazu (Lpz. 1842) S. 122—136.

II. in instrumentaler Hinsicht:

1. Kenntniß der zum Quellenstudium erforderlichen Sprachen (kirchliche Philologie);

2. die nöthige antiquarische Fertigkeit zur Beurtheilung der Quellen, Denkmäler und Documente (kirchliche Diplomatik).

I. 1. Die Nothwendigkeit der allgemeinen Weltgeschichte leuchtet von selbst ein. Nicht nur setzt die Kirchengeschichte als ein integrirender Theil der Welt- und Menschengeschichte diese voraus, sondern beide gehen oft, wie z. B. im Mittelalter, theilweise in einander über, so daß also auch die nichttheologischen wie die theologischen Schriftsteller sich auf diesem Gebiete begegnen [1]. Dabei darf man überhaupt nicht vergessen, daß die Geschichte des Christenthums, die wir ja auch in der Kirchengeschichte nicht aus den Augen verlieren dürfen, einen weitern Umfang hat, als die Kirchengeschichte selbst. Dieser letztern die Weltgeschichte als bloße Profangeschichte gegenüberzustellen, wäre eine große Verirrung; „eine Betrachtungsweise, bei der", nach Rothe's Worten, „dann unvermeidlich der Strom des Christlichen in der Geschichte als je länger desto mehr austrocknend erscheinen müßte, und die Geschichte der christlichen Welt als die Geschichte der Selbstauflösung des Christenthums, nach jetzt vielbeliebter Vorstellung" [2]. Ebensowenig als die Weltgeschichte darf die Geschichte anderer Religionen von dem Kirchenhistoriker übersehen werden. Am nächsten steht dem Christenthume die israelitische Religionsgeschichte, und insofern wird die alttestamentliche Bibelgeschichte auch wieder Hülfswissenschaft für die Kirchengeschichte. Nicht nur wurzeln die ersten kirchlichen Einrichtungen in der spätern Synagogenverfassung des Judenthums, sondern das ganze Mittelalter stellt in gewisser Beziehung eine Wiederholung der israelitischen Geschichte dar (Hierarchie, Tempeldienst, Levitenthum, Einssein von Staat und Kirche, Intoleranz u. s. w., Parallelen von David und Karl dem Großen). Die Geschichte des Mohamedanismus ist zur Auffassung der Eigenthümlichkeiten theils der spanischen, theils der griechischen und spätern orientalischen Kirche, und ebenso der Kreuzzüge wegen nothwendig. Aber auch der Hellenismus und Paganismus ist von dem Kirchenhistoriker zu berücksichtigen; denn das eigenthümlich Christliche, dessen geschichtliche Entwicklung er darzustellen hat, wird nur am Gegensatze des Nichtchristlichen erkannt. Ohne Kenntniß der alten Welt und der alten Religionen läßt sich die welthistorische Bedeutung des Christenthums nicht wissenschaftlich erkennen. Nicht nur aber knüpft sich die Darstellung der Kirchengeschichte im Allgemeinen an die Schilderung des religiösen Zustandes der alten Welt an, sondern jede

[1] Wir erinnern an Raumers Geschichte der Hohenstaufen und ähnliche Werke. Die Bekanntschaft mit der allgemeinen historischen Literatur setzen wir voraus. Vgl. Gieseler, KG. 4. Ausg. §. 3. Note 1—5.

[2] Rothe, zur Debatte über den Protestantenverein, in Schenkels Zeitschrift V. 5. S. 302. Ob dann freilich die Kirchengeschichte in die Weltgeschichte überzugehen habe, „da jener Strom sich ein neues Bett gegraben, in das er aus dem provisorischen Bett, dem kirchlichen, sich nunmehr ergieße, nämlich in das sittliche und staatliche", ist eine andere Frage, die wir vorerst auf sich beruhen lassen.

Missionsgeschichte eines Landes wird immer die beiden Haupttheile in s schließen: Erzählung dessen, was vorher dagewesen, und dessen, was an i Stelle des Alten getreten. In dem Maße also, als das sich weiter au breitende Christenthum fortwährend neuen Stoff für die Kirchengeschich erzeugt, wird auch der religionsgeschichtliche Stoff an Umfang gewinnen.

C. Meiners, allgemeine kritische Geschichte der Religionen. Hannover 1806– 2 Bde.
F. Majer, mythologisches Taschenbuch, oder Darstellung der Mythen, religiö Ideen ꝛc. aller Völker. 3 Jahrgänge. Weimar 1811—13.
J. K. F. Schlegel, über den Geist der Religiosität aller Zeiten und Völ Hannov. 1819. 2 Bde.
*F. Creuzer, Symbolik u. Mythologie der alten Völker, besonders der Griech Lpz. u. Darmst. 1810—12. 2. Aufl. 1819—21. 4 Bde. (3. Aufl. in Creuz Werken. Darmst. 1837). Fortges. von F. J. Mone unter dem Titel: Geschi des Heidenthums im nördl. Europa. Darmst. 1822. 23. 2 Bde. Dasselbe Auszuge von G. H. Moser. Ebend. 1822. Vgl. J. H. Voß, Antisymbo Stuttg. 1824. 25. 2 Bde.
F. C. Baur, Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthu Stuttg. 1824. 25. 2 Bde.
*P. F. Stuhr, allgem. Geschichte der Religionsformen der heidnischen Völ Berl. 1836. 37. 2 Bde. (1. Bd.: die heidnischen Völker des Orients; 2. B Religionssysteme der Hellenen.)
K. Eckermann, Lehrbuch der Religionsgesch. und Mythologie der vorzüglich Völker des Alterthums. Halle 1854 f. 2 Bde.
A. Wuttke, Geschichte des Heidenthums in Beziehung auf Religion, Wis Kunst ꝛc. Breslau 1852. 53. 2 Bde.
Das Buch der Religion, oder der religiöse Geist in seiner geschichtlichen Entw lung. Lpz. 1850. 2 Bde.
A. v. Cölln, Lehrbuch der vorchristl. Religionsgesch. Lemgo 1853.
E. Baltzer, allgemeine Religionsgeschichte. Nordhausen 1854.
†Lutterbeck, die neutestamentlichen Lehrbegriffe, oder Untersuchungen über Zeitalter der Religionswende, die Vorstufen des Christenthums und die e Gestaltung desselben. 1. Bd.: die vorchristliche Entwicklung. Mainz 1852.
†Döllinger, Heidenthum und Judenthum; Vorhalle zur Geschichte des Christ thums. Regensb. 1857 [3].

* * *

Ueber die deutsche Mythologie:

J. Grimm, deutsche Mythologie, Gött. 1835; 2. Aufl. 1844; 3. Aufl. 1854.
W. Müller, Gesch. und System der altdeutschen Religion. Gütting. 1844.
J. Kehrein, Ueberblick der deutschen Mythologie. Gött. 1848.
K. Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie. Bonn 1853.

Ueber die griechische und römische Mythologie:

M. W. Heffter, Mythologie der Griechen u. Römer; 2 Aufl. Brandenb. 184 neue Ausg. 1854.
W. F. Rinck, die Religion der Hellenen, aus den Mythen, den Lehren der Ph losophie und dem Cultus entwickelt. Zürich 1853. 54. 2 Bde.
*L. Preller, griechische Mythologie. Lpz. 1854. 2 Bde. (1. Bd.: Theogonie u Götter, 2. Aufl. 1860. 2. Bd.: Heroen, 2. Aufl. 1861.)
Th. Mundt, die Götterwelt der alten Völker. 2. Aufl. Berl. 1854.
C. W. C. Nägelsbach, die homerische Theologie in ihrem Zusammenhang Nürnb. 1850.
—— die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexan der. Nürnb. 1857.

[3] Ueber die israelitische Religionsgeschichte vgl. oben S. 193 ff. Ueber Phönici Movers, s. oben S. 142, und dessen Artikel „Phönicien" in Ersch und Gruber Encykl. Sect. 3. Bd. 24. S. 319—443.

Helbig, die sittlichen Zustände des griech. Heldenalters. Lpz. 1839.

Ueber die orientalischen Religionen:

J. F. Kleuker, Zend-Avesta, Zoroasters lebendiges Wort. Riga 1776—78. 3 Bde.

*J. G. Rhode, die heilige Sage und das gesammte Religionssystem der alten Baktrer, Meder, Perser und des Zendvolks. Frankf. a. M. 1840.

A. Hölty, die Theologie Zoroasters nach dem Zend-Avesta, in Illgen's histor.-theol. Zeitschrift VIII. 1.

F. Spiegel, Avesta, die heiligen Schriften der Perser. Aus dem Grundtexte übersetzt. Lpz. 1. Bd. 1852. (der Vendidad). 2. Bd. 1859. (Visphered u. Yaçna). 3. Bd. 1863. (Khorda-Avesta) u. Register über d. ganze Werk.

N. L. Westergaard, Zendavesta or the religious books of the Zoroastrians. Copenh. 1852. 2 vols.

J. C. Kröger, Abriß einer vergleichenden Darstellung der indischen, persischen und chinesischen Religionssysteme. Erl. 1842.

C. Lassen, indische Alterthumskunde. Bonn u. Leipz. 1847—63. I—IV. 1. 2. u. Anhang zum IV. Bde.

T. Benfey, Artikel „Indien" in Ersch und Grubers Encyklop. Sect. 2. Bd. 17. S. 1—356.

Wollheim da Fonseca, Mythologie des alten Indiens. Berlin 1857—60. (Auch unter d. T.: allg. vergleichende Mythologie.)

*R. Lechler, acht Vorlesungen über China. Basel 1861.

Ueber den Mohamedanismus:

G. Weil, Mohamed der Prophet; sein Leben und seine Lehre. Stuttg. 1843.

—— historische Einleitung in den Koran. Bielef. 1844.

W. Irving, das Leben Mohameds. Lpz. 1851.

J. J. J. Döllinger, Mohammeds Religion nach ihrer innern Entwicklung und ihrem Einflusse auf das Leben der Völker. Münch. 1838.

C. F. Gerock, Versuch einer Christologie des Koran. Gotha 1839.

A. Sprenger, das Leben und die Lehre Mahommeds. Berlin 1861.

Th. Nöldeke, das Leben Muhammeds. Hannover 1863.

Neuestes Quellenwerk: Leben Mohammeds, nach Mohammed Ibn Ishak bearbeitet von Abdel Malek Ibn Hischam, aus dem Arabischen übersetzt von Gustav Weil. 2 Bde. Stuttg. 1864. [Das arabische Original herausgeg. von Wüstenfeld. Göttingen 1858.]

Uebersetzungen des Koran von Boysen (1775), Wahl (1828), Geiger (1828), L. Ullmann (1844) u. A.

* * *

Ueber Amerika:

*J. G. Müller, Geschichte der amerikanischen Urreligion. Bas. 1854.

Wie mit den alten Religionen, so kam das Christenthum mit den philosophischen Systemen der alten Welt in Berührung. Es selber brachte zwar nicht eine neue Philosophie (obwohl manche der philosophisch gebildeten Christen, wie Justin der Märtyrer, es so betrachteten), aber sein Inhalt bot sich dem philosophischen Gedanken von selbst als Object der Speculation dar (Einfluß des Platonismus und Aristotelismus), und wie im Mittelalter die äußere Geschichte der Kirche mit der Welt- und Staatengeschichte zusammenfällt, so durchdringen sich in der Scholastik die Theologie der Kirche und die Philosophie der einzelnen Denker. Endlich aber können die neuesten Erscheinungen in dem Gebiete der theologischen Welt gar nicht begriffen werden, ohne Bekanntschaft mit dem ungeheuren Umschwunge philosophischer Ideen seit dem Anfange des vorigen Jahrhunderts, so daß an der Nothwendigkeit der Geschichte der Philosophie in dieser Beziehung Niemand zweifeln wird.

J. Brucker, Historia critica philosophiae. Lips. 1741—44. 5 Bde. 2. Aufl 1766—67. 6 Bde. 4.
D. Tiedemann, Geist der speculativen Philosophie. Marb. 1791—97. 7 Bd
J. G. Buhle, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Göttingen 1796—180 8 Bde. 8.
—— Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung d Wissenschaften. Ebend. 1800—5. 6 Bde.
W. G. Tennemann, Geschichte der Philosophie. Lpz. 1798—1819. 11 Bde.
*—— Grundriß der Geschichte der Philosophie. Lpz. 1812. 5. Aufl. herausgeg. ben von A. Wendt. Lpz. 1829.
*H. Ritter, Geschichte der Philosophie. Hamb. 1830—53. 12 Bde.
E. Reinhold, Handbuch der allgem. Geschichte der Philosophie. Gotha 1828—3 3 Bde.
V. Cousin, cours de l'histoire de la philosophie. Par. 1829. 2 vols.
J. G. Mußmann, Grundriß der allgem. Geschichte der christl. Philosophie m besonderer Rücksicht auf die christliche Theologie. Halle 1830.
*L. Preller (und H. Ritter), Historia philosophiae graeco-romanae ex fonti locis contexta. Hamb. 1838. Edit. II. Gothae 1857.
H. M. Chalybäus, histor. Entwicklung der speculativen Philosophie von Ka bis Hegel. Dresd. 1839. 4. Aufl. 1848. 5. Aufl. 1860.
H. C. W. Sigwart, Geschichte der Philosophie vom allgemein wissenschaftlich und geschichtlichen Standpunkte. Stuttg. 1844. 3 Bde.
J. E. Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte d neuern Philosophie. Lpz. 1834. 42. 48. 53. 4 Bde.
C. A. Brandis, Handbuch der Geschichte der griech.-röm. Philosophie. Berl. 18 2 Bde. in 4 Abth.
C. Fortlage, genetische Geschichte der Philosophie seit Kant. Lpz. 1852.
K. Fischer, Geschichte der neuern Philosophie. Mannh. 1852—60. 1. Bd. 2 Abth. 2. u. 3. Bd.
E. Zeller, die Philosophie der Griechen. Tüb. 1844. 46. 48. 3 Bde. in mehr ren Abtheil. 1. u. 2. Bd. 2. Aufl. 1856. 59.
†M. Deutinger, Gesch. der Philosophie. Regensb. 1853. 1. Bd. (Die griec Philosophie von Sokrates bis zu ihrem Abschluß.)
L. Noack, Gesch. der Philosophie in gedrängter Uebersicht. Weim. 1853.
L. Strümpell, die Gesch. der griech. Philosophie. Lpz. 1854. 1. Bd.
G. Weigelt, Geschichte der neueren Philosophie. 1. 2. Hälfte. Hamb. 1854. 55
O. F. Gruppe, Gegenwart u. Zukunft der Philosophie in Deutschl. Berl. 1855.
Prantl, Geschichte der Logik. 1 Bd Lpz. 1855. 2. Bd. 1861.

Aber auch die Geschichte der übrigen Wissenschaften, die ganze Literatur- und Culturgeschichte darf dem Kirchenhistoriker eben so wenig fremd sein als dem Bibelforscher auf seinem Gebiete. So leistet die Geschichte de Rechts, des Handels, des Kriegswesens, der Arzneikunde der Kirchengeschicht oft ihre Dienste. (Man denke an die Leistungen von Savigny, Hüllmann Sprengel, Hecker u. A.) Vorzüglich aber bildet in der Culturgeschicht die **christliche Kunstgeschichte** ein wichtiges Moment (vgl. Archäologi und Liturgik).

Cultur- und Literaturgeschichte.

J. G. Gruber, Geschichte des menschlichen Geschlechts aus dem Gesichtspunkt der Humanität. Lpz. 1806 f. 2 Bde.
G. F. Kolb, Gesch. der Menschheit und der Cultur. Pforzh. 1843.
G. Klemm, allgemeine Culturgeschichte der Menschheit. Lpz. 1843 ff. 10 Bde.
W. Wachsmuth, allgemeine Culturgeschichte. Lpz. 1850—52. 3 Bde.
H. Rückert, Culturgeschichte des deutschen Volkes in der Zeit des Uebergangs aus dem Heidenthum in das Christenthum. Lpz. 1853. 54. 2 Bde
G. Freytag, Bilder aus der deutschen Vergangenheit. 4. Aufl. 1863. 2 Bde.

*J. Burckhardt, die Cultur der Renaissance in Italien. Basel 1860. (Vgl. besonders den 6. Abschnitt.)

* * *

J. G. T. Gräße, Lehrbuch der allgemeinen Literaturgeschichte. Lpz. 1837—59 4 Bde.

Ph. Wackernagel, Geschichte der deutschen Literatur. Basel 1851.

G. G. Gervinus, Geschichte der deutschen Dichtung. 4. ganz umgearbeitete Aufl. Lpz. 1853—54. 5 Bde.

H. Gelzer, die deutsche National-Literatur nach ihren ethischen und religiösen Gesichtspunkten. Zur innern Geschichte des deutschen Protestantismus. 1. Bd. 3 Aufl. Lpz. 1858. 2. Bd. 2. Aufl. 1849.

A. F. C. Vilmar, Geschichte der deutschen National-Literatur. 9. Aufl. Marb. 1862. 2 Bde.

A. Koberstein, Grundriß der Geschichte der deutschen National-Literatur. 4. Aufl. Lpz. 1845—63. I—III. 2—4.

H. Kurtz, Geschichte der deutschen Literatur mit Proben aus den Werken der vorzüglichsten Schriftsteller, Lpz. 1851 ff. 3 Bde.; neue Ausg. 1857—59. (mit vielen Illustrationen und Holzschnitten). 4. Aufl. 1863—64.[4].

Kunstgeschichte.

J. C. W. Augusti, Beiträge zur christl. Kunstgeschichte. Lpz. 1841 f. 2 Bde.

†J. H. K. v. Wessenberg, die christl. Bilder, Constanz 1827. 2 Bde.; neue Ausg. St. Gallen 1845.

Bunsen, die Basiliken des christl. Roms. München 1843.

F. Kugler, Handbuch der Geschichte der Malerei von Constantin den Großen bis auf die neuere Zeit. Berlin 1837. 2 Aufl. 1847. 2 Bde.

—— Handbuch der Kunstgeschichte. Stuttg. 1842. 2. Aufl. mit Zusätzen von Burckhardt. Stuttg. 1848. 3. Aufl. 1855—59. 4. Aufl 1861. 2 Bde. Dazu: Atlas, Denkmäler der Kunst zur Uebersicht ihres Entwicklungsganges &c. von E. Guhl u. J. Caspar. Stuttg. 1845 ff.

C. Schnaase, Gesch. der bildenden Künste. Düsseldorff 1844—56. 5 Bde.

G. Kinkel, Gesch. der bildenden Künste bei den christl. Völkern. Bonn 1845.

*H. Otte, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters. Nordh. 1842; 2. Aufl. ebend. 1845; 3. sehr vermehrte Aufl. Lpz. 1854; 4. Aufl. 1863. (mit 13 Stahlst. und 362 Holzschn.)

†S. M. Dursch, Aesthetik der christlich bildenden Kunst des Mittelalters in Deutschland. Tübingen 1854.

*†J. Kreuser, Kölner Dombriefe oder Beiträge zur altchristl. Kirchenbaukunst. Berlin 1844.

—— der christliche Kirchenbau; seine Geschichte, Symbolik &c. Bonn 1851. 2 Bde. 2. Aufl. Bd. 1. Regensb. 1860.

A. H. Springer, die Baukunst des christl. Mittelalters. Bonn 1854. Mit 25 Bildertafeln.

A. Reichensperger, Fingerzeige auf dem Gebiete der kirchlichen Kunst. Leipz. 1854. Nebst 31 Taf. mit 125 Abbildd.

E. Förster, Geschichte der deutschen Kunst. Neue Ausg. Lpz. 1860. 5 Bde.

—— Denkmale deutscher Baukunst, Bildnerei und Malerei von Einführung des Christenthums bis auf die neueste Zeit. Lief. 1—206. Lpz. 1853—63.

*Jac. Burckhardt, die Cultur der Renaissance in Italien. Basel 1860.

Biographisches:

Quatremère de Quincy, Histoire de la vie et des ouvrages des plus célèbres architectes du 11. siècle jusqu'à la fin du 18. siècle. Par. 1832. 2 Bde.[5].

---

[4] Andere, zum Theil bereits in wiederholten Auflagen hervorgetretene Schriften von Barthel, Büchner, Hillebrand, Weber, Wolff &c.

[5] Die specielle Literatur in großer Ausführlichkeit und Genauigkeit an vielen Stellen der oben angeführten Schrift von Otte; vgl. auch §. 105 Liturgik (Kirchenbau).

2. Die kirchliche Geographie unterscheidet sich von der politischen durch die Eintheilung der Länder nach kirchlichen Gesichtspunkten, so daß das Christliche vom Nichtchristlichen — und innerhalb des erstern wieder das Confessionelle — durch Grenzen geschieden wird, und daß das in einem Kirchenkörper Zusammengehörige wieder in die politisch=kirchlichen Gebiete der Patriarchate, Diöcesen, Sprengel u. s. w. zerfällt, daß endlich topographisch eben die Orte ausgezeichnet werden, an die sich eine merkwürdige kirchenhistorische Thatsache knüpft. (Combination von geographischen Karten und Geschichtstabellen.) In Verbindung mit der kirchlichen Geographie wird gewöhnlich auch die kirchliche Statistik angeführt; doch diese als die Wissenschaft der kirchlichen Zustände ist eher ein Resultat der Kirchengeschichte (die Summe der Vergangenheit stellt sich dar in der Gegenwart), als eine Hülfswissenschaft[6].

*Atlas antiquus sacer, ecclesiasticus et profanus, collectus ex tabulis geographicis Nic. Samsonis. Tabulas emendavit J. Clericus. Amst. 1705. f.
A. W. Möller, Hierographie, s. oben S. 231 bei den Tabellen.
*J. E. T. Wiltsch, Atlas sacer s. ecclesiasticus. Gotha 1843. f.

3. Die kirchliche Chronologie fällt mit der allgemeinen zusammen; besonders wichtig sind die verschiedenen Aeren. Vgl. Gieseler S. 12.

J. Ch. Gatterer, Abriß der Chronologie. Gött. 1777.
L. Ideler, Handbuch (Berl. 1825. 26. 2 Bde.) und Lehrbuch der Chronologie (ebend. 1831).
F. Piper, Kirchenrechnung. Berl. 1841. 4.
*Brinkmann, prakt. Handb. der histor. Chronologie. Lpz. 1843.
F. v. Schmöger, Grundriß der christl. Zeit= u. Festrechnung. Halle 1854.

II. 1. Kirchliche Philologie. Darunter versteht man gewöhnlich die Kenntniß der kirchlichen Gräcität und Latinität, und wirklich hat sich auf diesem Boden die Kirchensprache am meisten ausgebildet mit den kirchlichen Begriffen. Im Grunde aber kann die Sprache eines jeden Volkes, zu dem das Evangelium gedrungen ist — und es soll ja in allen Zungen verkündet werden! — Aufgabe der kirchlichen Philologie werden. So die verschiedenen Sprachen des Orients, die mittelalterlichen Sprachen des Abendlandes, und die neuern europäischen und außereuropäischen Sprachen. Die deutsche Kirchensprache in ihrer Entwicklung (durch die Mystiker, durch Luther, durch die Pietisten, durch den Einfluß der neuern Philosophie) zu verfolgen, wäre eine wichtige Aufgabe. Auch für die Etymologie deutscher Kirchenwörter ist noch viel zu thun.

J. Cp. Suicer, Thesaurus ecclesiasticus e Patribus graecis; ed. II. Amstel. 1728. 2 voll. f.
C. du Frêne (du Cange), Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis. Lugd. 1688. 2 voll. f.
—— Glossarium ad scriptores mediae et infimae Latinitatis; ed. nova opera et stud. Monachor. ord. S. Benedicti. Par. 1733—36. 6 voll. f. Neue Aufl. von Henschel. Par. 1840 ff.. 7 voll. 4.
P. Carpentier, Glossarium novum ad scriptores medii aevi cum latinos tum gallicos. Par. 1766. 4 voll. 4.

---

[6] Aeltere Werke von Clericus, Spanheim, Bingham s. bei Gieseler S. 13 f. Stäudlin, Wiggers und Wiltsch s. unten in der Statistik.

(J. C. Adelung) Glossarium manuale ad scriptores mediae et infimae Latinitatis. Hal. 1772—84. 6 voll. 8.
Damit zu verbinden: C. L. Bauer, Glossarium Theodoreteum hinter der Schulzischen Ausgabe des Theodoret (Halle 1775), der Index Latinitatis Tertullianeae (von Schütz und Windorf) hinter der Semlerschen Ausgabe des Tertullian (Halle 1776), und die reichhaltigen Indices in der größern und kleinern Oehler'schen Ausgabe desselben Kirchenvaters (Lpz. 1850—54).
Scherz, Glossarium germanicum medii aevi; ed. Oberlin. Argent. 1781—84. 2 voll. f.
E. G. Graff, althochdeutscher Sprachschatz. Berl. 1834—46. 6 Bde.
J. A. Schmeller, baierisches Wörterbuch. Stuttg. 1827—37. 4 Bde. 8.
Ph. Wackernagel, Wörterb. zu dessen altdeutschem Leseb. Basel 1839. 8.
*J. und W. Grimm, deutsches Wörterbuch. Lpz. 1852—63. I—IV. 1.
J. B. B. Roquefort, Glossaire de la langue romane. Par. 1802. 6 voll. 8.
R. von Raumer, die Einwirkung des Christenthums auf die althochdeutsche Sprache. Stuttg. 1845.

2. Die Diplomatik ist die Wissenschaft der Diplome, d. h. der Urkunden (Bullen, Breven, Stiftsbriefe, Patente u. s. w.), womit die Numismatik, Heraldik, Sphragistik zu verbinden ist.

Die allgemeinen Werke von Mabillon, Gatterer, Schönemann s. bei Gieseler, KG. Einleit. §. 3. Not. 7.

§. 69.

Einzelne Zweige der historischen Theologie.

Aus dem Gesammtgebiete der Kirchengeschichte lassen sich einzelne [Se]iten des kirchlichen Lebens herausheben und nach ihrem besondern [En]twicklungsgange betrachten. Am meisten tritt hier mit einer ge[wi]ssen Selbstständigkeit die Geschichte des christlichen Lehrgehaltes her[vo]r unter dem Namen der Dogmengeschichte, mit der dann wie[de]r die Patristik und die kirchliche Symbolik sich verbinden; [au]ßerdem die Geschichte des Cultus und der Verfassung unter dem [Na]men der Archäologie. Die eine bildet die historische Grundlage [de]r dogmatischen, die andere die der praktischen Theologie.

Daß gerade diese Seiten sich herausheben, ist nichts Zufälliges. [D]ogma, Verfassung und Cultus sind die Hauptseiten des kirchlichen [Le]bens. Die räumliche Ausbreitung allein und die Verfolgung des Chri[ste]nthums bildet den Stamm, aus welchem diese Zweige hervorwachsen. [De]nn könnte man auch wohl diesen Stamm selbst besonders betrachten; [all]ein es gäbe dieß ein kahles Bild, so lange dabei nur auf die räumliche [Au]sbreitung und Beschränkung Rücksicht genommen würde. Man hat nun [zw]ar auch die Missionsgeschichte besonders behandelt. Aber in den [äl]ten Perioden wird sie, wo sie lebendig behandelt wird, sich von selbst zur [Ki]rchengeschichte ausweiten, da ja auch zu zeigen ist, wie das Christenthum [sic]h verbreitet, welche Lehren es verkündet, welche Gebräuche und Sitten es [ei]ngeführt und welche Früchte es gebracht hat [1]; oder sie wird sich mono=

[1] Dieß ist z. B. der Fall in Blumhardts Missionsgeschichte und Tzschirners Fall des Heidenthums (oben S. 233).

graphisch zusammenfassen lassen in das Leben eines ausgezeichneten Glaubensboten [2]. Erst die neuere Missionsgeschichte verdient diesen Namen im eigentlichen Sinne, und da fällt sie entweder (wenn man mehr auf den Impuls der Missionsthätigkeit sieht) zusammen mit der Geschichte des christlichen Lebens und Wirkens (Stiftung von Missionsgesellschaften), oder leitet (wo man auf ihre Resultate sieht) unmittelbar in die Statistik über [3]. Für

[2] Lebensbeschreibungen von Columban, Gallus, Bonifacius, Ansgar, Otto von Bamberg. Vgl. die Literatur in den Lehrbüchern der Kirchengeschichte (auch oben S. 237).

[3] Hülfsmittel hierzu: die Lettres édifiantes, Par. 1717—74. 80—87. (im Geiste der kathol. Kirche), die Hallischen Sammlungen von 1718—69, die Elberfelder Nachrichten von der Ausbreitung des Reiches Jesu Christi seit 1815, das Basler Magazin (von Blumhardt und Hoffmann) seit 1816 (neue Folge von Ostertag seit 1857), der Heidenbote (Basel), das Elberfelder Missionsblatt von Ball, das Calwer Blatt von Barth, jetzt von Gundert, das Hermannsburger von Pastor Harms, das aus der Brüdergemeinde von Römer, das evangelisch-lutherische von Graul, jetzt von Hardeland, die Biene auf dem Missionsfelde von Prochnow, die Missionsharfe (Gütersloh 1862) u. a. W. Brown, history of the propagation of christianity among the heathen, since the reformation. Lond. 1814. 2 vols. H. Zschokke, Darstellung der gegenw. Ausbreitung des Christenth. auf dem Erdball. Aarau 1819. N. Huie, history of christian missions, from the reformation to the present time. Edinb. 1842. J. H. Brauer, Beiträge zur Geschichte der Heidenbekehrung. Altona 1835 ff. Ders., das Missionswesen der evang. Kirche. Hamb. 1851. B. St. Steger, die prot. Missionen. Hof 1838. 44. 51. 3 Bdchn. Neue Ausg. Halle 1857. F. Lücke, Missionsstudien. Göttingen 1841. *Handbüchlein der Missionsgeschichte und Missionsgeographie. 3. Aufl. Calw 1863. W. Hoffmann, Missionsstunden. 2 Aufl. Stuttg. 1848. Neue Samml. ebend. 1851. Derselbe, Eilf Jahre in der Mission. Stuttg. 1853. J. Wiggers, Gesch. der evangel. Mission. Hamb. 1845. 46. 2 Bde. K. C. G. Schmidt, Sammlung von Lebensbeschreibungen ausgezeichneter Missionäre, und R. Vormbaum, evang. Missionsgeschichte in Biographien. Bd. 1—4. 1849—61. (Bd. 1 in 2. Aufl. 1859—61). Alb. Ostertag, übersichtliche Geschichte der protest. Missionen von der Reformation bis zur Gegenwart. Gotha 1858. F. Fabri, die Entstehung des Heidenthums und die Aufgabe der Heidenmission. Bremen 1859. Fr. Hoffmann, Missionsgeschichten mit Vorwort von W. Hoffmann. 5 Bdchn. Potsd. 1859. G. E. Burkhardt, kleine Misionsbibliothek. Bielef. 1857—62. 4 Bde. u. Register. Aus der katholischen Kirche: Henrion, allg. Geschichte der Missionen. Aus dem Franz. v. Wittmann. Schaffh. 1847 ff. 3 Bde. (Vgl. auch die einzelnen Missionsberichte von Buchanan, Heber, Weitbrecht, Leupolt über Indien, von Gützlaff über China, von Gobat über Abyssinien, von Gerlach über Südafrika, von Ellis und Krohn über die Südseeinseln, von Wegener über die Gesellschaftsinseln, und die Biographien einzelner Missionarien. So von Wallmann, Leiden und Freuden rheinischer Missionare, 2. Aufl. Halle 1862; von Besser, John Williams, Missionar der Südsee, 3. Aufl. 1863. Kathol. Seits: †Wittmann, die Herrlichkeit der Kirche in ihren Missionen. Augsb. 1841. 8. Ueber die katholische Mission in China: Huc, le Christianisme en Chine, en Tartarie et en Thibet, Par. 1857. 2 Bde.; über die protestantische ebenda: Lechler, s. ob: S. 247. Ueber Afrika: Livingstone. Lpz. 1858. 2 Bde. Ueber die Mission unter den Juden: der Freund Israels [Basel] und die Nachrichten des rhein.-westphäl. Vereins für Israel von Rohden. Hausmeister, die evangel. Mission unter Israel, herausg. von Fink. Basel 1861. Harms, über Judenmission. Altona 1862.) — Ueber Bibelgesellschaften und Bibelbereitung vgl. die Berichte der verschied. evangelischen Gesellschaften und die Schriften von Owen (1816) und Heß (1817), die (Basler) Bibelblätter u. a. Besonders interessant Barrow, the Bible in Spain (deutsch im Basler Missionsmagazin 1844). Vgl. *J. C. Sondermann, tabellarische Uebersicht über die prot. Missionsgesellschaften, Missionsstationen und Missionare der Gegenwart, mit Karten. Nürnb. 1846. 4. (wo auch die vollständige Literatur) u. die verschiedenen Missionskarten u. Atlanten, z. B. Missionsatlas der Brüder-Unität von L. Th. Reichel. Herrnhut 1860.

die Thätigkeit des künftigen Missionars hat nun die Missionsgeschichte dieselbe Bedeutung, welche etwa das Studium der vaterländischen Kirchengeschichte für den hat, der seine Thätigkeit der heimathlichen Kirche zuzuwenden gedenkt. Für einen Solchen ist auch ihre besondere Behandlung zweckmäßig. Je mehr die Kirche selbst an der Missionsthätigkeit Antheil nimmt, desto mehr wird auch jeder Theologe diesen Zweig der Kirchengeschichte so weit zu verfolgen haben, als es zur Kenntniß der allgemeinen Kirchengeschichte nöthig ist und zu einer Belebung ihres Gesammtbildes führt. Anders verhält es sich indessen mit den im §. genannten Zweigen, die vom Stamme der Historie ausbeugend in die beiden andern Gebiete (das Dogmatische und Praktische) sich unmittelbar verflechten: hier erhalten wir Dogmengeschichte auf der einen, Archäologie auf der andern Seite, nur mit dem Unterschiede, daß sich die Dogmengeschichte schon mehr zu einer selbstständigen Wissenschaft erhoben hat, als die Archäologie (wie unten weiter zu zeigen). Neben Dogma, Verfassung und Cultus käme noch die christliche Sitte in Betracht, und es ist auch schon sowohl die Geschichte der christlichen Sitte an sich, als die der christlichen Sittenlehre besonders behandelt worden. Letztere sollte eigentlich die Parallele zur Dogmengeschichte bilden, oder vielmehr bei einer lebendigen Behandlung dieser aus ihr sich hervorbilden. Erstere dagegen wird am besten als die Blüthe der Kirchengeschichte selbst geschaut, und es fragt sich noch sehr, ob es zweckmäßig wäre, sie von ihrem Mutterstamme zu trennen. Die lebendigste Anschauung der christlichen Sitte gewinnen wir durch das Studium der Monographien (s. oben) und auch der Archäologie, wo diese in einem weitern Umfange behandelt wird. (Ueber das Verhältniß der Patristik und Symbolik zur Dogmengeschichte s. unten.)

Endlich ließen sich noch andere Zweige aussondern, die aber nur für den Historiker als solchen Werth haben. Dieß gilt namentlich von der genauern Verfolgung solcher Ereignisse, die nur „der Stetigkeit wegen in die geschichtliche Auffassung aufgenommen werden müssen, und die eigentlich nicht als geschichtliche Elemente anzusehen sind“ [4]. So kann z. B. eine von Anfang bis Ende durchgeführte Papstgeschichte, eine ausführliche Geschichte der Concilien, überhaupt Alles, wo es sich außer dem geschichtlich Einflußreichen auch noch ganz besonders um Vollständigkeit in Namen und Zahlen handelt u. s. w., nur die Aufmerksamkeit dessen in Anspruch nehmen, der berufen ist, die historische Wissenschaft um ihrer selbst willen zu fördern; denn „nichts ist unfruchtbarer, als eine Anhäufung von geschichtlichem Wissen, welches weder praktischen Beziehungen dient noch sich Andern in der Darstellung hingiebt“ [5].

§. 70.

Dogmengeschichte.

J. A. Ernesti, prol. de theologiae historicae et dogmaticae conjungendae necessitate, Lips. 1757. und in dessen Opusc. theol. Lips. 1792. L. Wachler, de theologia ex historia dogmatum emendanda. Rintel. 1795. W. M. L. de Wette, über Religion u. Theologie, Abschn. 2. S. 167—193. Ch. Fr. Illgen, über den Werth der christl. Dogmengesch. Lpz. 1817. J. C. W. Augusti,

---

[4] Schleiermacher §. 154.
[5] Schleiermacher §. 198 Anm.

Werth der Dogmengesch., in dessen theolog. Blättern II. S. 11 ff. W. K. L. Ziegler, Ideen über den Begriff und die Behandl. der Dogmengeschichte, in Gablers neuest. theol. Journal 1798. II. S. 325 ff. (Thomasius) über Aufgabe u. Behandlung der Dogmengesch., in Harleß' Zeitschr. für Protestantismus 3, 2. *Th. Kliefoth, Einleit. in die Dogmengesch. Ludwigslust 1839. F. Dörtenbach, die Methode der Dogmengeschichte, in den Stud. und Krit. 1852. 4. S. 757—822. Kling, in Herzogs Realencyklopädie III. S. 450 ff.

Die Dogmengeschichte ist die wissenschaftliche Darstellung der allmäligen Entwicklung, Verfestigung und Ausbildung des christlichen Glaubens zu einem bestimmtem Lehrbegriff (Dogma), der Zerlegung desselben in seine einzelnen Momente, sowie der Umgestaltungen und Veränderungen, die er unter dem Einflusse verschiedener Zeitbildungen erlitten hat. Sie bildet die Brücke aus der historischen Theologie in die dogmatische (systematische), und zu ihr tritt die Kirchengeschichte als solche in das Verhältniß einer Hülfswissenschaft.

Das Christenthum trat wohl mit einer Lehre auf, aber nicht mit einer Dogmatik. Seine Lehrsätze drängten sich in die frohe Botschaft des erschienenen Heils zusammen, und die religiösen Vorstellungen knüpften sich an den vorhandenen bildlich populären Sprachgebrauch an. Erst allmälig entstand das Bedürfniß nach dogmatischer Ausbildung. Der im Christenthum liegende dogmatische Bildungstrieb bethätigte sich schon in seinen ersten Bekennern. Neben der johanneischen Contemplation that sich die paulinische Reflexion und Dialektik auf, Beides aber noch innerhalb der rein religiösen Sphäre. Die Nothwendigkeit, das Christenthum gegen andere Denkweisen zu vertheidigen und den Einfluß des Fremdartigen — Judaisirenden und Ethnisirenden — abzuwehren, führte aber in der Folge zu Lehrbestimmungen hin, an welchen die Kirche als an ihrem gemeinschaftlichen Symbol festhielt. Neben diesem Triebe nach einer gemeinsamen Lehrgestaltung machte sich aber auch die Individualität geltend. Verschiedene Geistesrichtungen wirkten innerhalb der Kirche auf die Fassung der Lehre ein, und so begann eine durch die Zeitverhältnisse eben so sehr bedingte, als von innen heraus zu sicherer Gestaltung sich emporringende Dogmenbildung. Dieser nachzugehen, ihre innern Gesetze zu begreifen, das Gewordene am Ursprünglichen zu messen, es auf seine Idee zurückzuführen, seine Wahrheit aus der Umhüllung des Irrthümlichen herauszufinden, ist die Aufgabe der Dogmengeschichte — eine Aufgabe, die freilich nur der in vollem Maße lösen wird, der die Bedeutung des Dogma's selbst in ihrer innersten Tiefe begriffen hat, so daß es scheinen möchte, als lasse sich die Dogmengeschichte erst nach der Dogmatik mit Erfolg behandeln. Indessen ist auch hier wieder daran zu erinnern, daß nie eine Disciplin ganz fertig wird ohne die andere. So gewiß daher die Dogmenschichte in ihrer wissenschaftlichen Vollendung die Dogmatik voraussetzt, so gewiß ist, daß nur der, welcher in die geschichtliche Bewegung des Dogma's vorläufig einen Blick gethan hat, das Dogma selbst als ein lebendiges zu begreifen im Stande ist; sonst bleibt es ihm eine starre Hieroglyphe, ein todtes Statut[1]!

[1] Freilich heißt δόγμα zunächst statutum, decretum, im äußerlichsten positiven

Man hat sich bei der Aufgabe, die man der Dogmengeschichte stellt, vor Allem Rechenschaft zu geben über das Verhältniß des geschichtlich Gewordenen zum ursprünglich Offenbarten. Dieses ist ebensowenig (vom Standpunkte eines falschen biblischen Positivismus aus) als bloße Entartung, als ein sich Verlaufen in eitle Menschensatzungen, wie (vom Standpunkte speculativer Einseitigkeit aus) als ein unbedingter Fortschritt von der bloßen Vorstellung zum reinen Begriff zu fassen, sondern beides ist zu beachten: die naturgemäße, von Gott gewollte Entwicklung des im biblischen Keime Gegebenen zur allseitigen dogmatischen Bewußtheit, und die eben so natürliche, von Gott zugelassene, mit der Entwicklung gesetzte Abirrung in's Verzerrte. Die Dogmengeschichte hat es weder mit bloßer Evolution, noch mit bloßer Corruption, sondern mit beiden zu thun, und das Verhältniß des Einen zum Andern zu bestimmen ist ihr wesentliches Amt. Sie hat es zu thun sowohl mit der kirchlich-positiven Bekräftigung als mit der traditionellen Verknöcherung, sowohl mit der wissenschaftlichen Verständigung über die Dogmen als mit der rationalistischen Verflachung derselben, mit der wahrhaft speculativen Verklärung wie mit der idealistischen Verflüchtigung, mit der ahnungsreichen Vertiefung wie mit der pseudomystischen Verdunklung; in der rechten Erfassung und Würdigung aller dieser Momente [2] und ihrer gegenseitigen Beziehung auf einander liegt eben das dogmen-historische Geschick. Diese Aufgabe muß sie sich nicht durch Aufnehmen eines unnöthigen Ballastes erschweren, daher sie Manches, was die Kirchengeschichte in ihre Darstellung aufzunehmen hat, aus ihr voraussetzen darf [3].

Sinne. So hieß jenes Gebot, das vom Kaiser Augustus ausging Luc. 2, 1 (vgl. in den LXX: Dan. 2, 13; 6, 8. Esth. 3, 9; und in den Apokryphen 2 Macc. 10, 8). Und so heißen auch die jüdischen Satzungen, von denen uns Christus befreit hat, im N. T. δόγματα Eph. 2, 15. Col. 2, 14 (denn daß darunter nicht die christliche Lehre zu verstehen sei, darüber sind doch wohl die bessern Exegeten einverstanden). Im N. T. heißt die christliche Lehre niegends δόγμα (dafür steht εὐαγγέλιον, κήρυγμα, λόγος oder ὁδὸς τοῦ Θεοῦ); denn auch Apostelg. 15, 22 und 25 handelt von gefaßten Beschlüssen in Beziehung auf eine praktische Observanz. Wohl aber wird bei den Stoikern (Marc. Aurel. in libro ad se ipsum II, 13; III, 16) das Wort im Sinne eines Lehrsatzes (Grundsatzes) gebraucht, wie auch die Lateiner decretum, placitum anwenden (Cic. acad. quaest. IV, 9. Senec. epp. 94. 95). An diesen Sprachgebrauch schlossen sich dann die Kirchenväter an. Vgl. die Stellen bei Suicer unter dem Worte δόγμα und meine Dogmengesch. S. 1. Aber auch bei ihnen hat es bald mehr die Bedeutung eines festen, stehenden Grundsatzes (τὸ θεῖον δόγμα), bald einer subjectiven vorübergehenden Meinung. Die Dogmengeschichte darf aber nicht bloß eine Berichterstattung über die verschiedenen Meinungen sein, obwohl sie diese als vorübergehende Momente zu berücksichtigen hat. Vgl. J. P. Lange, christl. Dogmatik S. 2. Herzogs Realencykl. III. 433.

[2] Man darf nämlich nicht ein abstractes Schema von Rationalismus, Mysticismus u. s. w. zum Voraus mitbringen und die Begebenheiten darnach zerren und strecken, sondern jede dieser Richtungen muß sich aus ihrem eigenen historischen Zusammenhange heraus begreifen; s. Kliefoth S. 319.

[3] „Zwischen der Dogmengeschichte als besonderer Wissenschaft und als Theil der Kirchengeschichte besteht nur ein formeller Unterschied; denn abgesehen von dem verschiedenen Umfange, der äußerlich bedingt ist, behandeln sie nur verschiedene Pole derselben Axe: jene das Dogma mehr als den sich entfaltenden Begriff, die Kirchengeschichte das Dogma inmitten der äußern Ereignisse." Hase, Kirchengesch. in der Vorr. S. VI. Ebenso sagt Kliefoth a. a. O. S. 324: „Die ganze Kirchengeschichte setzt sich als Vorstudium der Dogmengeschichte voraus." Ueber ihr Verhältniß zu andern historischen Disciplinen (z. B. der Ketzergeschichte) s. meine Dogmengeschichte in der Einleitung.

§. 71.

Die Entwicklung und Bethätigung des dogmatischen Geistes i Ganzen wird sich immer auch wieder kundgeben in den einzelnen do matischen Bestimmungen, sowie diese hinwiederum den dogmatisch Geist einer Zeit bedingen; daher greifen die allgemeine und die sp cielle Dogmengeschichte dergestalt in einander ein, daß sie nicht absol gesondert, sondern in gegenseitiger Beziehung auf einander zu behc deln sind.

Die christliche Lehre ist in ihrer Wurzel nur eine (τὸ θεῖον δόγμα und die einzelnen Lehrbestimmungen sind nur die Glieder, in welche sich d Organismus auseinanderlegt. Je lebendiger dieß erkannt wird, desto me schwindet der Gegensatz von Allgemeinem und Besonderm; daher auch Manc in neuerer Zeit die Eintheilung in allgemeine und specielle Dogmengeschicht verworfen haben. Allerdings ist die Methode zu verwerfen, wonach di allgemeine Dogmengeschichte in einem ersten und die specielle in einem zweiten Cursus (oder Bande) dargestellt wird, ohne lebendige Beziehung des einen Theils auf den andern [1]; denn so ist das Eine nur ein erweitertes Capitel der Kirchengeschichte (Geschichte der Lehre, theilweise auch Geschichte der Dogmatik), das Letztere ein geschichtlicher Anhang zur Dogmatik (historia dogmatis). Diesem Uebelstande wird nur dadurch abgeholfen, daß man entweder die allgemeine Geschichte elastisch faßt und daher theilweise in di specielle sich ausbreiten läßt, oder daß man periodenweise die allgemeine (das dogmatische Princip, das die Periode beherrscht) vorausschickt und die specielle nachfolgen läßt, wobei dann allerdings die allgemeine Dogmengeschicht mehr die Gestalt einer Einleitung annimmt [2]. Letzteres halten wir i methodologischer Hinsicht für das Geeignetere, obwohl Ersteres einer künstlerischen Darstellung noch günstiger ist. Auch die Anordnung der einzelne Dogmen darf nicht (wenigstens nicht unbedingt) nach dem später fertig ge wordenen dogmatischen System (den locis) getroffen werden, sondern mu nach dem eben vorherrschenden dogmatischen Charakter einer Periode sic richten [3]; denn eine jede Periode hat ihren das Ganze bestimmenden Grund

[1] Dieß ist die fehlerhafte Einrichtung bei Augusti und Baumgarten-Crusius.

[2] Hierin treffen wir mit Kliefoth zusammen. S. 334 f.: „Sobald die gan Masse der dogmatischen Erscheinungen in Perioden gesondert ist, kommt es weite darauf an, den immanenten Gang der Perioden zu bestimmen und den geschichtliche Ort aufzufinden, welchen jede einzelne dogmatische Erscheinung innerhalb ihrer Pe riode selbst eingenommen hat. Dieß gewährt dann erst vollständig die Einsicht i das historische Verhältniß einer jeden dogmatischen Erscheinung." — Natürlich sin hierbei die äußern Begebenheiten, der Verlauf einer Streitigkeit, das Halten vo Concilien, das Erlassen von Beschlüssen u. s. w. nicht ganz zu übergehen; sie bil den das nothwendige Gefüge. Aber doch hat „deren der Dogmenhistoriker nur s viel aufzunehmen, als nothwendig ist, um den Faden zwischen den einzelnen Knote des dogmatischen Entwicklungsganges zu bilden, oder sonst zu Illustrirung der vo ihm darzustellenden Geschichte des Dogma." Kliefoth S. 346. Vgl. auch ebend S. 367 f.

[3] Auf das Ungehörige der Localmethode hat schon de Wette aufmerksam ge macht (Rel. und Theol. S. 179). Vgl. auch Kliefoth S. 370 und die Meier'sch

ten von einem überwiegenden Dogma her, das eben ihren dogmatischen Charakter ausmacht [4]. Dieß führt auf die zweckmäßige Periodeneintheilung.

§. 72.

Vgl. meine Abhandlung in den theol. Studien und Kritiken (Jahrg. 1828. Heft 4.) und Kliefoth a. a. O. S. 56.

In der Periodeneintheilung der Dogmengeschichte ist ein anderes Princip zu befolgen als bei der der Kirchengeschichte überhaupt, indem hier weniger die Epochen zu berücksichtigen sind, welche für das Ganze der Kirche als wichtig erscheinen, als vielmehr die, welche der Lehre eine andere Richtung gaben. Nach dem jedesmal vorherrschenden, eine Zeit bewegenden dogmatischen Geiste ist demnach die Eintheilung zu treffen.

Es ist oben (§. 65.) gezeigt, wie die Perioden der Kirchengeschichte nicht immer mit denen der allgemeinen Weltgeschichte zusammenfallen, weil bei dem, was an dem einen Orte Epoche macht, es nicht in demselben Grade am andern der Fall ist.

Aehnlich verhält es sich wieder mit der Dogmengeschichte in ihrem Verhältniß zur Kirchengeschichte; denn wenngleich die Geschichte der Lehre mit der der ganzen Kirche und der Verfassung zusammenhängt, so können doch bisweilen „auf der einen Seite große Veränderungen vor sich gehen, während auf der andern noch Alles beim Alten bleibt, und für die eine Seite kann ein Zeitpunkt bedeutend sein als Entwicklungsknoten, der für die andere bedeutungslos erscheint" [1]. Es ist nun freilich schwierig, die rechten Wendepunkte, welche die Dogmenkreise von einander scheiden, und die Knoten, wo sie in einander eingreifen, aufzufinden, und die Entscheidung hierin hängt selbst wieder von der Bestimmung der Natur des Dogma's ab. Wem die speculative Seite des Dogma's das Bestimmende ist, der wird anders theilen, als wer vor allen Dingen auf die religiöse Stimmung zurückgeht, von der das Dogma nur der verständige, aber unzureichende Ausdruck ist, und der nach dem praktischen Einfluß fragt, den das Dogma auf irgend eine Kirchenzeit geübt hat. Gleicherweise kann dem Einen mehr das Materielle (das Vorwalten gewisser Dogmen), dem Andern das Formelle (die Lebensbedingungen, unter denen die Dogmenbildung zu Stande gekommen)

Behandlung der Dogmengeschichte. Richtig sagt Baur, Dogmengeschichte S. 14: „Das Allgemeine, das als Einleitung der Geschichte jeder Periode voranzustellen ist, kann nur darin bestehen, daß der allgemeine Gesichtspunkt, unter welchen jede Periode gehört, festgestellt und die Stelle bestimmt wird, welche sie als dieser bestimmte Moment des allgemeinen geschichtlichen Processes einnimmt."

[4] „Es ist nicht zufällig, daß in diesem Jahrhunderte gerade diese, in jenem gerade jene Dogmen Epoche machen, sondern dieß Interesse ist Nothwendigkeit, und jedes Dogma kann in seiner Geschichte nur einmal zur Bedeutung der Epoche gelangen." Rosenkranz S. 248. „Nur was irgend einmal wahrhaft gelebt hat und eben dadurch unsterblich ist, indem es eine Strahlenbrechung des christlichen Geistes in sich darstellte, gehört zur Geschichte, die eine Geschichte der Lebendigen ist und nicht der Todten, wie Gott nur ein Gott der Lebendigen." Hase a. a. O.

[1] Schleiermacher §. 166.

Bestimmungsgrund werden. So ist z. B. die von uns vorgeschlagene Eintheilung in die apologetische, polemische, scholastisch=systematische, symbolisch-confessionelle, philosophisch=kritische und speculative Periode mehr formell, während Kliefoth eine (zugleich formell auf den Nationalcharakter basirte) materielle Eintheilung vorgeschlagen und die einzelnen Perioden wieder sinnreich in ihre Stadien (des Aufblühens, der symbolischen-Fixirung und des Abblühens) eingetheilt hat. Die erste Periode ist ihm die griechische: sie ist es, die zugleich die objective Lehre von Gott und Christo (Theologie und Christologie) ausbildet (Origenes, Athanasius, die Kappadocier u. s. w.); die zweite ist ihm die römisch=katholische (Augustin und die Scholastiker), welcher die Anthropologie als Aufgabe zufällt; die dritte die germanisch=protestantische (seit der Reformation), die sich auf dem soteriologischen Gebiete (Rechtfertigung, Buße, Heiligung) bewegt; endlich die vierte (der Gegenwart), deren Aufgabe es ist, das ächte Bewußtsein von der Kirche und damit auch eine ächte, auf die Entwicklung der Kirche als des Reiches Gottes basirte Eschatologie zu gewinnen. Nach seiner ganzen philosophischen (Hegelschen) Anschauungsweise der Geschichte theilt Baur die ganze Dogmengeschichte in 3 Hauptperioden: „Die Periode der alten Kirche ist die Periode des sich selbst producirenden Dogma's und des im Dogma sich selbst objectivirenden und sich unmittelbar mit ihm Eins wissenden christlich=religiösen Bewußtseins oder der Substantialität des Dogma's; die Periode des Mittelalters und der Scholastik die Periode des aus der Objectivität des Dogma's in seine Subjectivität zurückgehenden und mit dem Interesse der Verstandesreflexion" (als ob dieses Interesse nicht auch schon früher dagewesen!) „dem Dogma sich gegenüberstellenden Bewußtseins; die Periode seit der Reformation ist die Periode des mit dem Dogma zerfallenen (?) und über dasselbe sich stellenden (?) absoluten Selbstbewußtseins." Es ist hier nicht der Ort, weder diese Eintheilung im Einzelnen zu prüfen, noch andere Versuche weitläufig aufzuführen[2]. Es mag dieß genügen, um auf die Nothwendigkeit eines aus den Lebensschwingungen der Wissenschaft selbst hergenommenen Theilungsprincips aufmerksam zu machen.

§. 73.

Nur die Behandlung der Dogmengeschichte ist die richtige, welche, ausgehend von dem wahren Wesen des Dogma, sowohl das Wandelbare in den Lehrbestimmungen, als das in dem Wechsel Beharrende, diesen Wechsel selbst Bedingende, zum Bewußtsein bringt; und nur von ihr ist auch der praktische Gewinn zu erwarten, der darin besteht, daß die Dogmenschichte ebensowohl vor einem starren traditionellen Orthodoxismus, als vor absprechender und voreiliger Neuerungssucht

---

[2] So hat Münscher 7 (und 3), Baumgarten=Crusius 12, Lentz 8 Perioden angenommen. — Klee hält die Periodeneintheilung überhaupt für überflüssig. — Im Ganzen kommt J. P. Lange (christl. Dogmatik S. 65) mit unserer Eintheilung überein. Gieseler und Neander haben die kirchenhistorische Periodisirung auch für die Dogmengeschichte beibehalten.

bewahrt; denn der historische Sinn ist eine wesentliche Grundlage des theologischen Charakters.

Was oben von dem ächten Pragmatismus der Kirchengeschichte gesagt ist, gilt auch hier. Die Gestaltung der Dogmen im Einzelnen läßt sich allerdings nicht selten aus anderweitigen, äußern Ursachen, aus politischen Zuständen und Begebenheiten, aus der Beschaffenheit der wissenschaftlichen Bildung, ja sogar aus klimatischen Bedingungen u. s. w. erklären. Aber auch hier darf darüber das von Innen heraus den Stoff bearbeitende dynamische Princip nicht vergessen werden, aus welchem denn doch am Ende der Sieg einer hauptsächlichen Richtung über die andere, der nicht ein rein zufälliger sein kann, zu beurtheilen ist [1]. Diese doppelte, sich gegenseitig ergänzende Betrachtungsweise der Geschichte wird vor zwei Abwegen bewahren, auf die man sonst leicht geräth. Einerseits wird der Blick auf das Wandelbare in den Vorstellungen und die damit verbundene Wahrnehmung, wie so Manches, was einst für unerläßliche Glaubenswahrheit gehalten wurde, es sogar den Orthodoxesten nicht mehr ist, und wie Anderes, was man jetzt Viele hartnäckig festhalten sieht, früher milder oder gleichgültiger angesehen wurde, den Geist von allen unwürdigen Fesseln eines von vorn herein einengenden Systems frei erhalten und jenes großartige Vertrauen in die Wahrheit einflößen, dem bei dem geringsten Windeshauche nicht schon um das Schifflein der Kirche bange wird. Andererseits aber wird man um so aufmerksamer sein auf das *Eine*, was noth thut und was unter allen Formen sich immer wieder geltend gemacht und bei allem augenblicklichen Verschwinden als das Bleibende und zum Bleiben Berufene sich immer wieder oben erhalten hat. Ja, auch das wird (besonders bei einer richtigen Anlage der Perioden) bis zur Evidenz hervortreten, daß jede Zeit ihre sie ganz besonders bestimmende und leitende Wahrheit, gleichsam ihren Polarstern hatte, nach dem sie sich richtete und der ihr eben in *dem* Glanze erschien, den er bei einer veränderten Constellation für eine andere Zeit nicht mehr haben konnte. Aber immer führt Gott wieder neue Sterne herauf, nnd am Ende sollen doch alle leiten zu dem Einen, der das Heil der Welt ist. Es ist daher immer ein Zeichen von Rohheit und von Mangel an ächter Aufklärung, wenn man sich in frühere Denkweisen so gar nicht hineinzuversetzen vermag, daß man da nur Ausgeburten des Unsinns und des Aberglaubens erblickt, wo der Geist gerade in seiner würdigsten Arbeit begriffen ist [2]. Die „Albernheit der Scholastiker", die so oft zur Kurzweil ist ausgebeutet worden, ist wahrlich nichts gegen die Albernheit, mit der Leute über die Scholastiker urtheilten,

---

[1] Vgl. *Rosenkranz* S. 248 und meine Abhandlung: „Ueber den Sieg der Orthodoxie über die Heterodoxie" in den Coburger theolog. Annalen, Jahrg. 1832. 4. Bd. 1. Heft.

[2] *Rosenkranz* a. a. O.: „Wenn auch nicht in Abrede gestellt werden kann, daß die Willkür und Zufälligkeit in der Dogmengeschichte so gut wie in allem Menschlichen ein Element sind, so ist doch auch das Spiel der Subjectivität, ihre Meinungskrämerei das, was sich selbst vernichtet und der eigentlichen Bewegung als unwesentlich sich unterordnet. Die Ansicht der Dogmengeschichte, welche darin nichts als eine Rumpelkammer menschlicher Narrheiten und thörichter Meinungen erblicken kann, ist selbst eine thörichte Meinung, welche von dem Zuge des Geistes, kein Inneres zu erkennen, keine Ahnung, und von dem geheimen Bündnisse, worin alle Thaten des Geistes unter einander stehen, keine Vorstellung hat." Vgl. *Klie-*

„die von ihnen nicht hätten zum Abschreiben gebraucht werden können" (Semler)[3].

Geschichtliches. (Vgl. Baur, Dogmengeschichte §. 6.) Die Dogmengeschichte in ihrer bestimmten Begrenzung ist eine neue Wissenschaft. Aber von jeher sind Materialien zu ihr geliefert worden. Schon die kirchenhistorischen und polemisch-dogmatischen Werke der Kirchenväter (vor Allen Irenäus, Hippolytus, Epiphanius) sind eine reiche Fundgrube, und bis auf den heutigen Tag ist in den kirchenhistorischen Werken auch dogmenhistorisches Material enthalten. Wie sich aber die Dogmengeschichte von der einen Seite mit der Kirchengeschichte verbunden hat, so von der andern mit der Dogmatik. (Die großen dogmatischen Werke eines Chemnitz, Hutter, Quenstedt, J. Gerhard.) Vorarbeiten zu einer eigentlichen Dogmengeschichte gaben die katholischen Theologen Petav (1644—50. 1700), Thomassin (1684—89), Dumesnil (1730), und von protestantischer Seite Forbesius a Corse (1645 ff.). Seit Semler und Ernesti hat man erst an eine gesonderte Behandlung gedacht (Ernesti a. a. O. und Semlers Einleitung zu Baumgartens Glaubenslehre, Halle 1759 f.). Nachdem man erst nur den Stoff zusammengehäuft, begann vor Allem die kritische Behandlung der Dogmen mit der ausgesprochenen Tendenz, „angehenden Gottesgelehrten oder studiosis Theologiae überhaupt den Gesichtskreis zu erweitern" (Semler). Allein bald trat auch die positive Ergänzung hinzu, und die Dogmengeschichte wurde ebensosehr in einem apologetischen Interesse für das Dogma (Augusti) unternommen. Die höhere, das Kritische wie das Dynamische gleichmäßig berücksichtigende, die Gegensätze des Positiven und Speculativen dialektisch vermittelnde Ansicht ist eine Frucht der neuern Wissenschaft.

1. Hand- und Lehrbücher der Dogmengeschichte[4].

W. Münscher, Handbuch der christl. Dogmengeschichte. Marb. Bd. 1—2. 1797. (3. unveränd. Aufl. 1817. 18.) Bd. 3. 1802—4. Bd. 4. 1809. 18. 19. (Unvollendet.)

*—— Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte (Marb. 1812), 3. Aufl. mit Belegen aus den Quellenschr., Ergänzungen der Literat., histor. Notizen u. Fortsetzungen von Dan. von Cölln, Cassel, 1. Hälfte 1832; 2. Hälfte 1834 von Hupfeld; II. 1. von Neudecker 1838 (auch u. d. Tit.: Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte von der Reformation bis auf unsere Tage).

J. Ch. W. Augusti, Lehrb. der christl. Dogmengesch. Lpz. 1805. 4. Aufl. 1835.

L. Bertholdt, Handbuch der Dogmengesch., herausgeg. von J. G. V. Engelhardt. Erlangen 1822. 23. 2 Bde.

F. G. Ruperti, Geschichte der Dogmen. Berl. 1831.

L. F. O. Baumgarten-Crusius, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Jena 1832. 2 Bde.

*—— Compendium der christl. Dogmengesch. Lpz. 1840 u. 46. 2 Bde.

C. G. H. Lentz, Geschichte der christlichen Dogmen in pragmatischer Entwicklung. Helmst. 1834. 35. 2 Bde.

†H. Klee, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Mainz 1837. 38. 2 Bde.

J. G. V. Engelhardt, Dogmengeschichte. Neust. 1839. 2 Bde.

*F. K. Meier, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Gießen 1840. 2 Aufl. von Gust. Baur. 1854.

K. R. Hagenbach, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Lpz. 1840. 41. 2 Bde. 4. Aufl. 1857 (in 1 Bd.).

---

foth S. 208 f. 297 ff. Baur, Dogmengesch. §. 3 und (über den historischen Sinn des Rationalismus) S. 42.

[3] Vgl. Möhler, kleine Schriften I. S. 131 ff.

[4] Andere von Gaab, Lange, Wundemann, Münter. Auch ist die kirchengeschichtliche und dogmatische Literatur zu vergleichen.

F. C. Baur, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Stuttg. 1847. 2. Aufl. Tüb. 1858.
K. Beck, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Weimar 1848.
Marheineke, christliche Dogmengeschichte, herausgeg. von Matthies und Vatke. (4. Bd. der sämmtl. Werke.) Berlin 1849.
L. Noack, die christliche Dogmengeschichte nach ihrem organischen Entwicklungsgange. Erlangen 1853. 2. Aufl. 1856.
*J. C. L. Gieseler, Dogmengeschichte, aus seinem Nachlasse hggb. von E. R. Redepenning. Bonn 1855. (auch als ergänzender, 6. Bd. zum Lehrb. der KG.).
*A. Neander, christliche Dogmengeschichte, herausgegeben von J. L. Jacobi. 1. 2. Bd. Berlin 1857. (auch u. d. Tit.: Neanders theol. Vorlesungen, herausgegeben durch J. Müller. 1. Bd.).
H. Schmid, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Nördlingen 1859.

2. Tabellen.

K. R. Hagenbach, tabellarische Uebersicht der Dogmengeschichte bis auf die Reformation. Basel 1828. 4.
K. Vorländer, tabellarisch-übersichtliche Darstellung der Dogmengeschichte nach Neanders dogmengeschichtlichen Vorlesungen. 1. (oder apologetische) und 2. (oder polemische) Periode. Hamb. 1835. 37. 3. u. 4. Periode 1855. Fol.
Lange (s. Tabellen der Kirchengeschichte, ob. S. 231).
—— in holländischer Sprache: Tabellarisch Overzigk van de Geschiedenis der christenliche Leer. Verdeelt in 5 Tijdperken. Amst. 1854. gr. 4.

3. Dogmenhistorische Monographien.

α. Zur allgemeinen Dogmengeschichte[5].

A. Hilgenfeld, die apostolischen Väter. Untersuchungen über Inhalt rc. der unter ihrem Namen erhaltenen Schriften. Halle 1853[6].
J. H. B. Lübkert, die Theologie der apostol. Väter in übersichtl. Darstellung, in (Illgen-) Niedners Zeitschrift für die histor. Theologie. Jahrg. 1854. Heft 4. S. 589—644.
A. Schliemann, die clementin. Recognitionen, eine Ueberarbeitung der Clementinen. Kiel 1843.
—— die Clementinen nebst den verwandten Schriften. Hamb. 1844.
A. Hilgenfeld, die clementin. Recognitionen und Homilien nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt. Jena 1848.
G. Uhlhorn, die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus nach ihrem Inhalte dargestellt. Göttingen 1854.
(Hierzu noch: D. v. Cölln, Artik. „Clementinen" in Ersch und Grubers Encykl. 1. Sect. Bd. 18. S. 36—44. und D. Schenkel, de Clementinis, in dess. de eccl. Corinth. primaeva. Basil. 1838.)

β. Zur speciellen Dogmengeschichte[7].

F. C. Baur, die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tübing. 1841—43. 3 Bde.
G. A. Meier, die Lehre von der Trinität in ihrer histor. Entwicklung. Hamburg 1844. 1. Bd.
*J. A. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten bis auf die neueste, Stuttg. 1839; neue Aufl. 1853—57. 2 Bde. in 3 Abtheil.
E. W. Möller, Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes. Halle 1860.

---

[5] Hierher gehören zunächst auch die oben bei der Literatur der Kirchengeschichte S. 234 aufgeführten Schriften von Baur, Matter, Möhler, Neander, Schwegler, in welche, neben dem Historischen, mehr oder weniger aus dem Ganzen der Dogmengeschichte verwoben ist. Man vgl. dazu noch: H. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie Bd. 1. S. 609 ff.
[6] Hierzu die Rec. von Lipsius in Gersdorfs Repert. Jahrg. 1854. Bd. 3. S. 65—75.
[7] S. weiter unten die dogmatischen Monographien bei der Dogmatik.

K. Bähr, die Lehre der Kirche von dem Tode Jesu. Sulzb. 1832.
F. C. Baur, die christl. Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen En wicklung. Tüb. 1838.
K. A. Kahnis, die Lehre vom heil. Geist. Halle 1847.
Chr. E. Luthardt, die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältniß zur Gna in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Lpz. 1863.
A. F. O. Münchmeyer, das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirc Götting. 1854.
J. W. F. Höfling, das Sacrament der Taufe, dogmatisch, historisch, liturgis dargestellt. Erlangen 1847. 48. 2 Bde. Neue unveränderte Ausg. 1859.
A. Ebrard, das Dogma vom heil. Abendmahl und seine Geschichte. Frankfu a. M. 1845. 46. 2 Bde.
K. A. Kahnis, die Lehre vom Abendmahl. Lpz. 1851.
J. W. F. Höfling, die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben un Cultus der Christen. Erlangen 1851.
A. W. Dieckhoff, die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalte Göttingen 1854. 1. Bd.
L. J. Rückert, das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alte Kirche. Lpz. 1856.
H. J. Holtzmann, Kanon und Tradition, ein Beitrag zur neuern Dogmen geschichte und Symbolik. Ludwigsb. 1859.[8]

§. 74.

Patristik und Symbolik.

Inwiefern das Dogma durch Einzelne, welche als die Lehrer de Kirche vor den Uebrigen hervorragen, in seiner Entwicklung geförde worden ist, insofern gehört die genauere Kenntniß von dem Leben, de Lehre und den Schriften dieser Männer (Patristik) mit in den Krei der dogmen=historischen Studien, obwohl sie nicht in demselben au geht. Insofern aber das Dogma nicht bloße Sache der Einzelne bleibt, sondern als der Ausdruck des gemeinsamen Glaubens ein Eige thum der Kirche (oder einer kirchlichen Partei) wird, bildet die Leh von den kirchlichen Bekenntnissen (Symbolik) einen integrirenden The der Dogmengeschichte.

§. 75.

Patristik.

Herzog's Realencykl. XI. S. 210.

Was gewöhnlich unter dem Namen der Patristik (Patrologie) z sammengefaßt wird, läßt sich schwer in eine eigene wissenschaftlich b grenzte Disciplin vereinigen, indem

[8] Die ältere hierher gehörige Literatur sehr ausführlich in Winers Handb der theol. Lit. I. S. 504—606 und 1. Ergänzungs-Heft S. 100—102. Viele schä bare einzelne Abhandlungen in den theol. Stud. u. Krit., sowie in Illgen-Niedne und Guericke-Rudelbachs histor.-theol. Zeitschriften.

1. schon der Begriff eines Kirchenvaters ein schwankender, nur empirisch fixirter Begriff ist, und indem

2. das Material der Patristik theils in der Literargeschichte, theils in der kirchenhistorischen Monographie aufgeht, und nur ein Theil davon als Niederschlag in der Dogmengeschichte zurückbleibt.

Patres ecclesiae [1] heißen die Männer, welche durch ihre geistige Productivität das kirchliche Leben, besonders in seinen frühern Entwicklungsstadien gefördert haben. Die, welche den Aposteln am nächsten standen, die Väter des ersten Jahrhunderts, heißen noch besonders patres apostolici (Barnabas, Hermas, Clemens Romanus, Ignatius, Polycarp, Papias). Indessen ist der Sprachgebrauch sehr schwankend. Die katholische Kirche unterscheidet zwischen Kirchenvätern, Kirchenlehrern und Kirchenschriftstellern. Zu den letztern gehören auch solche, die die Kirche nicht als ihre Väter ehrt oder deren Orthodoxie verdächtig ist (wie Origenes); zu den Kirchenlehrern hingegen die, welche bei anerkannter Rechtgläubigkeit zugleich bestimmend und normgebend auf das Dogma eingewirkt haben: so Athanasius, Basilius der Große, Gregor von Nazianz und Chrysostomus im Morgenlande, Hieronymus, Ambrosius, Augustin und Gregor der Große im Abendlande, denen noch Thomas von Aquino und Bonaventura beigezählt werden. — Auch der Zeit nach sind die Grenzen der Patristik unbestimmt. Die Protestanten schließen die Reihe der Kirchenväter mit dem 6. Jahrhundert (Gregor dem Großen) ab, die Katholiken mit dem 13. Uebrigens heißen auch wieder die scholastischen Theologen (Thomas von Aquino, Scotus u. s. w.) vorzugsweise doctores ecclesiae. Und in der That beschränkte sich bei diesen die Wirksamkeit vorzüglich auf die Lehre, während bei den Vätern der frühern Jahrhunderte ebensosehr die Kirchenleitung (z. B. bei einem Cyprian) oder das Großartige der ganzen Persönlichkeit (wie sie etwa später noch in einem Bernhard von Clairvaux hervortritt) in Betracht kommt. Die Kirchenväter sind nicht nur Kirchenlichter (luminaria), sie sind auch oft Kirchenfürsten (primates), Kirchenheilige (sancti patres). Eben deßwegen aber greift die Patristik in verschiedene Gebiete der Kirchengeschichte ein. Faßt man sie besonders von der biographischen Seite (Lebensgeschichte der Kirchenväter, was Einige wieder unterscheidend Patrologie nennen [2]), so fällt sie mit der kirchenhistorischen Monographie zusammen (s. oben); denkt man nur an die hinterlassenen Schriften (ihre Ausgaben u. s. w.), so ist dieß ein Zweig der Literargeschichte [3]; und nur insofern es sich darum handelt, die Lehre eines kirchlichen

---

[1] Entsprechend dem hebr. אָב. Die Schüler der Rabbinen hießen deren Söhne. Vgl. Schoettgen, horae hebr. et talmud. I. p. 745 zu Gal. 4, 19. Clem. Alex. Strom. I, 317: *αὐτίκα πατέρας τοὺς κατηχήσαντας φαμέν*. Basil. M. in constitut. monast. c. 20. Chrysost. Hom. 11 et 48. tom. V. Suiceri thes. II. p. 637 b.

[2] Danz S. 322.

[3] Diese läßt sich wieder als besonderer Zweig behandeln, der nur aber wieder ein Nebenzweig an der christlichen Culturgeschichte überhaupt ist. Wir haben ihr in der ersten Ausgabe (wie auch in der Missionsgeschichte) eine besondere Stelle angewiesen, und auch Pelt hebt dieselbe nur „wegen der besondern Wichtigkeit für den Theologen und nach hergebrachter Weise" hervor, ohne ihr einen Ort in dem

Mannes im Zusammenhange mit der Denkweise seiner Zeit zu begreifen und ihr in der ganzen dogmatischen Entwicklung ihren Ort anzuweisen, bildet die Patristik ein Element der Dogmengeschichte, nur daß dort (monographisch) mehr die Persönlichkeit selbst den Mittelpunkt der Untersuchung bildet, während die Dogmengeschichte die Meinung des Einzelnen vorzüglich in ihrem Zusammenhange mit der Lehrentwicklung im Großen auffaßt. (Der Dogmengeschichte als solcher liegt z. B. weniger daran, zu wissen, wie Augustin zu seiner Ueberzeugung gekommen, als wie die Kirche dazu gekommen, diese Ueberzeugung zu der ihrigen zu machen [4].) In allen diesen Fällen aber sieht man nicht recht ab, warum eine besondere Disciplin der Patristik aufzustellen sei. Ob ich das Leben Augustins oder das Leben Speners behandle, gilt wissenschaftlich gleich; Beides fällt unter den Begriff der Monographie. Ob ich bibliographische Untersuchungen führe über die Ausgaben des Lactanz oder über Luthers und Calixts Briefe, hat wissenschaftlich dieselbe Bedeutung. Und so ist auch der Beitrag, den die Patristik zur Dogmengeschichte liefert, wesentlich kein anderer, als den eine jede dogmengeschichtliche Monographie giebt; denn so gut es uns daran liegen muß, den Lehrbegriff eines Athanasius und Augustin zu kennen, so gut müssen Anselm, Luther, Calvin, Quenstedt, Bengel, Schleiermacher ihren Tribut abgeben zu dem e i n e n Werke. Einzig d i e Bemerkung hat Gewicht, daß mit der fortschreitenden Zeit die hervorragende Wirksamkeit Einzelner abnimmt [5]. Die eigentliche Productivität ist größer, je näher die Entwicklung noch dem Ursprunge ist; aber dennoch wäre es willkürlich und zeugte von einer mechanischen Geschichtsansicht, wenn man diese Wirksamkeit „nur auf das Zeitalter der sogenannten Kirchenväter beschränken wollte". Es ist etwas Aehnliches mit der Benennung „Classiker"; weder hier noch dort läßt sich ein abgeschlossener Kreis ziehen, obwohl gewisse Höhen für jedes Auge als bestimmte und energisch hervorragende sich darstellen. Wie nun auf andern Gebieten der Studierende an das Classische zu weisen ist, so ist ihm auch das patristische Studium hauptsächlich aus d e m Grunde anzuempfehlen, daß er sich frühe einen Eindruck der kirchlichen Denkweise, Sprache u. s. w. zu verschaffen suche. Alle Kirchenväter lesen zu wollen, wäre für den Studierenden eine viel zu weite Aufgabe; dagegen soll schon der Vortrag der Kirchengeschichte einen Abriß der Patristik in sich schließen. Ueberdieß mögen auch einzelne Väter monographisch dargestellt und die vorzüglichsten ihrer Werke theilweise oder im Zusammenhange unter Anleitung des Lehrers gelesen werden (patristische Lectüre). Außer den apostolischen Vätern sind zu diesem Behufe besonders zu empfehlen die Apologeten (Justin der Märtyrer, Athenagoras, Theophilus von Antiochien, Minucius Felix und Einiges von Tertullian), die Alexandriner (Clemens und Origenes, wenigstens in Auszügen oder Uebersichten), Athanasius, Basilius der Große, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa (ebenso), einige Homilien von Chrysostomus und seine Schrift de sacerdotio; von Augustin: die Confessionen, de doctrina christiana, enchiridion ad Laurentium und de civitate Dei [6].

Organismus der theologischen Wissenschaften anzuweisen (§. 57). Für die encyklopädische Anschauung ist es wohl besser, das Fachwerk etwas einzuziehen, daher wir ihr keinen besondern Paragraph widmen.

[4] Vgl. mein Lehrbuch der Dogmengeschichte §. 1.

[5] S c h l e i e r m a c h e r §. 251.

[6] Mit demselben Rechte aber sind dann auch einige der mittelalterlichen Schrift-

Zur Geschichte der Patristik.

Das Bedürfniß nach einer Zusammenstellung des patristischen Materials konnte erst entstehen, als eine kirchliche Literatur sich gebildet hatte. So verfaßte Hieronymus († 420) sein Werk: de viris illustribus s. de scriptoribus ecclesiasticis; woran sich dann Gennadius (490), Isidor von Hispalis (im 7.), Ildefonsus Toletanus (im 8. Jahrhundert) anschlossen, denen vom 12. bis 16. Jahrhundert Honorius Augustodunensis, Sigebertus Gemblacensis, Henr. Gandavensis, Joh. Trithemius, Aubertus Miraeus folgten (sämmtl. in J. A. Fabricii Bibliotheca eccles. Hamb. 1718). In Ausgaben von Kirchenvätern haben sich vor Allen die Benedictiner (genauer die Congregratio St. Mauri) ausgezeichnet; nächst ihnen auch mehrere Theologen der anglicanischen Kirche. Weiterhin haben in der römisch-katholischen Kirche Rob. Bellarmin (im 17. Jahrhundert), Caspar Oudin, Ellies du Pin, le Nourry, Tillemont, Ceillier, Lumper, Sprenger, Möhler u. A., unter den Protestanten Scultetus, Nolten, Oelrichs, Cave, Schönemann, J. G. Walch das patristische Studium gefördert. Wenn indessen die ältern Leistungen sich mehr auf das Bibliographische beschränkten, so hat die neuere Zeit die monographische Darstellung zum Kunstwerke erhoben.

1. Vorzüglichste Ausgaben von patristischen Sammelwerken.

Magna bibliotheca vett. patrum, ed. Marg. de la Bigne. Par. 1575 und öfter, am vollständigsten Par. 1654 ss. 17 voll. fol.

Maxima bibliotheca vett. patrum. Lugd. 1677. 27 voll. fol. (die griech. Väter nur in latein. Uebers.; besonders wichtig wegen der Aufnahme vieler mittelalterlicher Theologen).

A. Gallandii bibliotheca vett. patrum et antiqu. scriptt. ecclesiast. Venet. 1765—81. 14 voll. fol. (giebt die kleineren Schriften der Kirchenlehrer in vollständigster Sammlung, blieb aber unvollendet) [7].

M. Permanederi biblioth. patristica. Landsh. 1841. 44. 2 voll. Neue Aufl. 1850. (Der 1. Bd. unter dem Titel: Patrologia generalis s. encyclopaedia patristica.)

A. B. Cailleau et M. N. S. Guillon, collectio selecta eccl. patrum. Par. 1829 ss. (bereits 148 voll.)

J. B. Migne, patrologiae cursus completus s. bibl. universalis ss. patr. scriptorumque eccl. Par. 1844 ss. (bis ins 8. Jahrh., nur lat. KV. enthaltend und noch fortgehend) [8].

---

steller (Scholastiker und Mystiker), vorzüglich aber die Reformatoren zu einem genauern Studium zu empfehlen. So läßt sich die Reformationsgeschichte am schönsten an dem Faden der Briefe Luthers (herausgegeben von de Wette) und Zwingli's (von Schuler und Schultheß) verfolgen. Ebenso sollte jeder Studierende außer den Kernschriften Luthers (an den christlichen Adel deutscher Nation, von der babylonischen Gefangenschaft), Melanchthons loci communes und Calvins Institutionen gelesen haben. Mit einem Worte, die ganze christliche Literargeschichte sollte in lebendigen Gestalten an dem Geistesauge des Theologen vorübergeführt werden, was indessen nichts Anderes ist als die Verwirklichung eines gründlichen kirchenhistorischen Studiums überhaupt (Quellenstudium).

[7] Ueber andere, namentlich erst später aufgefundene Schriften, Fragmente verloren gegangener 2c. enthaltende Werke von d'Achery, d'Argentrée, Baluze, Basnage, Durand, Mabillon, Ang. Mai, Martène, Muratari, Routh, Sirmond u. A. vgl. Winer, Handb. der theol. Lit. I. S. 870 ff. Fricke, Kirchengesch. I. S. 9. Kurtz I. S. 5.

[8] Die Sammlungen von Oberthür (1777 ff.), Gersdorf (für lat. 1838 ff.) und Richter (für griech. KV. 1828 ff.) blieben unvollendet.

2. Auszüge und Chrestomathien.

C. F. Rösler, Bibliothek der Kirchenväter in Uebersf. und Auszügen aus i vornehmsten, besonders dogm. Schriften, sammt dem Originale der Hauptst und nöthigen Anmerkungen. Lpz. 1776—86. 10 Bde.
J. Ch. W. Augusti, chrestomathia patristica ad usum eorum, qui histo christianam accuratius discere cupiunt. Lips. 1812. 2 voll.
H. J. Royaards, chrestomathia patristica. Traj. 1831. Pars. I.[9]
*L. de Sinner, novus ss. patrum graec. sec. IV. delectus. Par. 1842.
Homiliarium patristicum, edd L. Pelt, H. Rheinwald, C. Vogt. Berol. —32. Vol. I. fasc. 1—4.[10]
J. C. Orelli, selecta patrum eccl. capita ad exegesin sacr. pertinentia. Tur. —24. 4 specc.
Fragmenta selecta ex scriptis patrum eccl. latinae, edd. J. Hagen et A. Lis Hafn. 1850.
Bibliotheca patrum graecorum dogmatica, ed. J. C. Thilo. Lips. 1853. 54. 2 (Diese beiden Bände enthalten vorzüglich wichtige dogmatische Schriften Athanasius, Basilius und Gregorius Naz., daher auch unter den besond. Tit S. Athanasii und S. Basilii et S. Gregorii Naz. opp. dogm. selecta etc. Ganze ist auf 5 Bde. berechnet, und an die Stelle des verewigten Thilo ist bliothekar Dr. Goldhorn als Herausgeber eingetreten.)[11]
Franz Oehler, Bibliothek der Kirchenväter, eine Auswahl aus deren Wer Urschrift mit deutscher Uebersetzung. 1—4. Bd. Lpz. 1859.

3. Ausgaben patristischer Schriften zum Gebrauch der Studierenden[12].

Patres apostolici, herausgegeben von *†C. J. Hefele (Tübing. 1839; 4. 1856), E. von Muralt (Zürich 1847) und Jacobson (Oxford 4. Ausg. 1863
Patrum apostolicor. opera, ed. Dressel; accedit Hermae Pastor ex fragm. gr auctore C. Tischendorf. Lips. 1857.
Bibliotheca patrum ecclesiasticorum selectissima ad optimar. editt. fidem re curavit B. Lindner. Fasc. I—IV. Lips. 1857. 58. 62.
Clementis Rom. quae feruntur homiliae, herausgegeben von A. Schweg Stuttg. 1847; vollständiger von A. R. M. Dressel, Göttingen 1853.[14]
Constitutiones apostolicae, herausg. von W. Ueltzen. Schwerin 1853.[15]

---

[9] Die Sammlung von Olshausen s. oben zur Literatur der Kirchengesch. S.

[10] Gleichzeitig auch deutsch: Homiliensammlung aus den ersten 6 Ja Berlin 1829 ff. Damit zu verbinden die von J. Ch. W. Augusti in deut Uebers. herausgeg. Predigten auf alle Sonn- und Festtage aus den Schriften KVäter (Lpz. 1838. 2 Bde.) und dessen Auswahl von Casualreden der berühmt Homileten der griech. und lat. Kirche aus dem 4. und 5. Jahrh. Lpz. 1840.

[11] Auch auf die zahlreichen Sammlungen altchristl. Gesänge von Alb. M tius, G. Fabricius, Björn, Gebser u. A. sei wenigstens im Vorbeigehen hingewi Das Nähere bei Winer a. a. O. I. S. 879.

[12] Von größern, meist Prachtausgaben hat man sich hauptsächlich die Marar Ausgabe des Justin, die Massuet'sche des Irenäus, die des Tertullian und Cyp von Rigaltius, des Clemens Alexandrinus von Potter, des Origenes von de la des Athanasius und Chrysostomus von Montfaucon, des Epiphanius von Peta des Hieronymus von Vallarsi und die Benedictiner-Ausgabe des Augustin zu ken. Auch unter den hier unter Nr. 3. angeführten Editionen sind einige meh bloße Handausgaben.

[13] Nach der großen Ausgabe von J. B. Cotelerius und J. Cleri Amst. 1698. 2. Aufl. 1724. 2 Bde. Fol. Auch Ausgg. von Ittig (Lpz. 1 Frey (Bas. 1742), Rusel (London 1746), Hornemann (Hafn. 1828). Uebe apostolischen Väter s. auch oben zur Dogmengeschichte S. 261. Dazu noch: F Karker, die Schriften der apostolischen Väter. Breslau 1847.

[14] Vgl. die oben S. 261 angeführten Erläuterungsschriften. Dazu noch: Francke, die Lehren des Clemens von Rom, in Guericke's und Rudelb. Zeits 1841. III.

[15] Dazu: O. Krabbe, über Ursprung und Inhalt der apostol. Constituti

Ignatius von W. Cureton, Corpus Ignatianum. Lond. 1849.
Ignatii, S. Patris apostolici, quae feruntur epistolae, ed. Petermann. Lips. 1849.[16]
Justini Martyris Opp. ed. J. C. Th. Otto. Jen. I. II. 1847. 49. III. 1850.
Justini Apologiae ed. Braunius. Bonnae 1860.
Athenagorae Opera, ed. Otto. Jena 1857.
Epistola ad Diognetum, herausg. von J. C. Th. Otto. Jena 1845. 2. verb. Aufl. Lpz. 1852.[17].
Corpus apologetarum christianorum sec. II.; ed. J. C. Th. Otto. Jen. 1848 ss. 6 voll.
Irenaeus, herausgeg. von A. Stieren. Lpz. 1848—53. 2 Bde. in 4 Abth.
Minucius Felix, von J. H. B. Lübkert. Lpz. 1836.
Arnobius, von Orelli (Lpz. 1816. 17), Oehler 1846 (in Gersdorfs bibl. patrr. latin. Bd. 12), Hildebrand (1844).
Eusebius, hist. eccles. von Heinichen (s. oben S. 227) und Schwegler (Tübingen 1853).
Cyprian, von Goldhorn in Gersdorfs Bibliothek, von Krabinger (Tübing. 1853) und Hyde (Burlington in Nord-Amerika 1852).
Tertullianus, sämmtl. Werke von F. Oehler, in größerer (Lpz. 1852—54. 3 Bde.) und kleinerer (ebend. 1854. 1 Bd.) Ausg.
Lactantius, von O. F. Fritzsche (Leipzig 1842; 10. Bd. der Gersdorfer Collection).
Clemens Alexandrinus, von R. Klotz. Leipz. 1831 ff. 4 Bde.
Origenes περὶ ἀρχῶν von E. R. Redepenning (Gött. 1836); Werke von Lommatzsch (Berl. 1831 ff. 35 Bde.), Repristination der de la Rue'schen Ausg.
Augustinus, Confessiones (mit Vorrede von Neander, Berl. 1823. Lpz. 1837), de civitate Dei (Lpz. 1825), de doctrina christ. u. enchiridion (Lpz. 1828; *von v. Raumer, Stuttg. 1856).
Chrysostomus de sacerdotio von Bengel (Stuttg. 1725), von Leo (Lpz. 1834), einzelne Homilien von Bauermeister (Götting. 1816) u. A.
Basilius des Gr. Rede an christliche Jünglinge über den rechten Gebrauch der heidnischen Schriftsteller; griech. Text mit deutschen Anm. von Lothholz. Jena 1857.

4. Einleitende Schriften.

J. G. Walch, bibliotheca patristica literariis adnotatt. instr. Jen. 1770; ed. nov. auctior. emendatior. cur. J. T. L. Danz. Jen. 1834.
C. T. G. Schönemann, bibliotheca histor.-liter. patr. latinorum a Tertulliano usque ad Gregorium M. et Isidorum Hispalensem. Lips. 1792—94. 2 voll.
H. J. Pestalozzi, Grundlinien der Geschichte der kirchl. Literatur der ersten 6 Jahrhh. Götting. 1811.
†Winter, Patrologie. München 1814.
J. G. V. Engelhardt, literar. Leitfaden zu Vorlesungen über die Patristik. Erl. 1823.
†F. W. Goldwitzer, Bibliographie der Kirchenväter und Kirchenlehrer vom 1. bis zum 13. Jahrhundert. Landshut 1828.
J. T. L. Danz, initia doctrinae patristicae. Jen. 1839.
*†Möhler, Patrologie, herausgeg. von Reithmayr. Regensb. 1839. 1. Bd.
J. Fessler, institutiones patrologicae. Oenip. 1850. Bd. 1. in 2 Abth.
J. C. F. Bähr, Gesch. der röm. Literatur. (Supplemente: I. Die christlichen Dichter und Geschichtsschreiber. II. Die christl.-röm. Theologie. III. Die röm. Literatur im karolingischen Zeitalter.) Karlsruhe 1836. 38. 40. 3. Aufl. 1844. 45. 2 Bde.
†J. W. Eberl, Leitfaden zum Stud. der Patrologie. Augsb. 1854.

---

des Clem. Romanus. Hamb. 1829. †S. v. Drey, neue Untersuchungen über die Kanones der Apostel. Tübing. 1832.

[16] Dazu die Untersuchungen von Arndt, Bunsen, Denzinger, Düsterdieck, Hefele, Uhlhorn u. A.

[17] Auch die Schrift von W. A. Hollenberg, Berl. 1853; dazu die Recens. von Otto in Gersdorfs Repert. Jahrg. 1854. 1. Bd. S. 263—67.

5. Patristische Monographien[18].

G. F. G. Goltz, Clemens von Rom. Eine Geschichte aus dem apostol. Zei alter. Berl. 1851.
C. K. J. Bunsen, Ignatius von Antiochien und seine Zeit. Hamb. 1847.[19]
J. C. T. Otto, de Justini Mart. scriptis et doctrina. Jen. 1841.
K. Semisch, Justin der Märtyrer. Bresl. 1840. 42. 2 Bde.
—— die apostolischen Denkwürdigkeiten Justins des M. Hamb. 1842.
H. Meier, de Minucio Felice. Tigur. 1824.
H. A. Daniel, Tatianus der Apologet. Halle 1837.
Th. A. Clarisse, de Athenagorae vita et scriptis. Lugd. Bat. 1828.
L. Duncker, die Christologie des Irenäus. Gött. 1843.
C. K. J. Bunsen, Hippolytus und seine Zeit. Lpz. 1852. 53. 2 Bde.[20]
A. Neander, Antignostikus, Geist des Tertullian. Berl. 1825. 2. Aufl. 1849.
K. Hesselberg, Tertullians Leben und Schriften. Dorp. 1848.
F. R. Eylert, Clemens von Alexandrien. Leipz. 1832.
H. J. Reinkens, de Clemente Alexandr. Vratisl. 1851.
G. Thomasius, Origenes. Nürnb. 1837.
E. R. Redepenning, Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seine Lehre. Bonn 1841.[21]
F. W. Rettberg, Cyprianus nach seinem Leben und Wirken. Göttingen 1831.
F. A. Schütz, Zenonis episc. Veron. doctrina. Lips. 1854.
†A. Möhler, Athanasius der Große u. die Kirche seiner Zeit. Mainz 1827. 2 Bde
K. Ullmann, Gregor von Nazianz. Darmst. 1825.
J. Rupp, Gregors von Nissa Leben und Meinungen. Lpz. 1834.
K. R. W. Klose, Basilius der Gr., nach Leben und Lehre dargestellt. Stral sund 1835.
A. Neander, der heil. Chrysostomus und die Kirche des Orients in dessen Zei alter. Berl. 1821. 22. 2. Aufl. 1832. 2 Bde. 3. Aufl. 1848.
H. A. Niemeyer, de Isidori Pelus. vita, scriptis et doctrina. Hal. 1825.
†F. Lauchert und A. Knoll, Hieronymus, sein Leben und seine Zeit &c.; nac dem Franz. des Collombet. Rottw. 1846.
F. A. G. Kloth, Leben Augustins. Aachen 1840. 2 Bde.
C. Bindemann, der heilige Augustinus. Berl. u. Lpz. 1844. 55. 2 Bde.
Poujoulat, Saint Augustin, sa vie, son siècle. Par. 1843. 3. Aufl. 1852. 2 vol (Nach der früheren Ausg. deutsch von F. Hurter. Schaffh. 1845. 2 Bde.)
G. F. Wiggers, pragm. Darstellung des Augustinismus, Pelagianismus un Semipelagianismus. Berl. u. Hamb. 1821. 31. 2 Bde.
G. Waitz, über das Leben und die Lehre des Ulfilas. Hannov. 1840.
W. A. Arndt, Leo der Große und seine Zeit. Mainz 1835.
E. Perthel, Leo I. Jena 1843.
G. F. Wiggers, de Gregorio Magno. Rost. 1839.
G. J. Th. Lau, Gregor I. nach Leben und Lehre. Lpz. 1845.
G. Pfahler, Gregor der Große und seine Zeit. Frankf. a. M. 1852.
Jager, histoire de Photius. Par. 1853.

6. Kirchliche und theologische Literargeschichte (die spätere Zeit inbegriffen).

Ch. W. Flügge, Versuch einer Geschichte der theologischen Wissenschaften. Hal 1796—98. 3 Bde. Einleitung dazu. Halle 1799.

---

[18] Vgl. die kirchengeschichtlichen Monographien S. 237.

[19] S. oben S. 261 die Schriften von Hilgenfeld &c. über die apostol. Vät überhaupt.

[20] Ursprünglich englisch: Hippolytus and his Age. Lond. 1851. 4 vols. Vg auch L. F. W. Seinecke, über Leben und Schriften des Bischofs Hippolytus, i Illgens Zeitschrift für historische Theologie Bd. 12. 3. S. 48 ff. und †Döllinge Hippolytus und Kallistus. Regensb. 1853.

[21] Hierzu auch die bereits oben unter den kirchengeschichtlichen Monographie S. 234 angeführten Schriften von Matter und Guericke über die alexandr. Schul

C. F. Stäudlin, Geschichte der theolog. Wissenschaften seit der Verbreitung der alten Literatur. Götting. 1810. 11. 2 Bde.
†J. B. J. Busse, Grundriß der christlichen Literatur (bis in's 8. Jahrhundert). Münster 1828. 2 Bde.[22]

§. 76.

Symbolik.

Vgl. meinen Art. in Herzogs Realencykl. Bd. XV. S. 280.

Im weitern Sinne begreift die Symbolik in sich die Wissenschaft von der Entstehung, der Natur und dem Inhalt aller der öffentlichen Bekenntnisse, in welche die Kirche die Summe ihrer Lehre niedergelegt und die sie als das Panier ihres Glaubens zu einer gewissen Zeit und unter bestimmten Formen aufgestellt hat. Im engern Sinne versteht man darunter die Kenntniß der Unterscheidungslehren, welche (besonders seit der Reformation) die verschiedenen Kirchenparteien dogmatisch von einander trennen, wobei namentlich der Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus und die damit zusammenhängenden untergeordneten Gegensätze in Betracht kommen. Je nachdem nun bei der Aufstellung und Beleuchtung dieser Gegensätze das rein historische oder das dogmatisch-polemische Interesse vorwaltet, ist die Symbolik entweder ein integrirender Theil der Dogmengeschichte, oder sie fällt mit der comparativen Dogmatik und Polemik zusammen. Am besten wird sie wohl im Zusammenhange mit der Geschichte als historische Wissenschaft gefaßt, aber in dieser Gestalt allerdings auch als eine nothwendige Hülfs- und Uebergangswissenschaft zur Dogmatik.

Σύμβολον (Abzeichen, Marke[1]) heißt nach dem kirchlichen Sprachgebrauche eine in Tradition oder Schrift bewahrte Formel, woran sich Alle

---

[22] Zur theologischen Bücherkenntniß: J. G. Walch, bibliotheca theol. selecta. Jen. 1757—65. 4 voll. — J. A. Nösselt, Anweisung zur Kenntniß der besten allgem. Bücher in allen Theilen der Theologie, Lpz. 1779. 4. Aufl. 1800; fortges. von Simon. Lpz. 1813. — D. G. Niemeyer, Bibliothek für Prediger und Freunde der theologischen Literatur. Halle 1782. Neu bearb. und fortges. von A. H. Niemeyer und H. B. Wagnitz. Halle 1796—1812. 4 Bde. — W. D. Fuhrmann, Handb. der theol. Literatur. Lpz. 1818. 21. 2 Bde. — *G. B. Winer, Handbuch der theologischen Literatur, hauptsächlich des protest. Deutschlands. Lpz. 1820—26. 3. Aufl. 1838. 40. und Ergänzungsheft 1842. — *J. M. D. L. Deegen, Jahrbüchlein der deutschen theolog. Literatur (seit 1811). Essen 1819—29. 7 Bde. *E. Zimmermann, Jahrbüchlein der theol. Literatur. Essen 1832. Thl. 1. (Literatur von 1826.) Eine Fortsetzung von Deegens Jahrbüchlein. — C. A. Zuchold, Bibliotheca theologica. Gött. 1862—64.

[1] Vgl. Suicer, thes. eccles. unt. d. W. und Creuzer, Symbolik (Ausgabe von Mone §. 16. S. 13). *Σύμβολον* ist ein aus Zweien Zusammengesetztes. So hießen die zwei Hälften des als Unterpfand eines geschlossenen Gastrechts zerbroche-

wieder erkennen, die zu einer und derselben kirchlichen Partei gehören. Das Symbol ist das gemeinsame Schiboleth, das kirchliche Banner, um welches sich die Gemeinde sammelt. Vom Taufritus wird der Gebrauch solcher Symbole hergeleitet, unter denen das sogenannte apostolische eins der frühesten war. Diente also das Symbol ursprünglich dazu, den Christen, als zu einer besondern Religionsgesellschaft gehörend, von Juden und Heiden auszusondern, so mußte es später dazu dienen, den rechtgläubigen, den katholischen Christen von dem Häretiker zu unterscheiden. So erkannten sich an dem ὁμοούσιος des nicänischen Symbols die Anhänger des athanasianischen (orthodoxen) Glaubens im Gegensatze gegen die Arianer. Dieses nicänische und das später sogenannte athanasianische (symb. Quicunque) bilden im Vereine mit dem sogenannten apostolischen die drei Hauptsymbole der Kirche. Als aber im Zeitalter der Reformation die Anhänger der gereinigten Lehre von der katholischen Kirche ihrer Zeit sich trennten, obwohl auch sie an den drei Hauptsymbolen festhielten, legten sie das Gemeinsame ihrer Ueberzeugungen erst apologetisch, dann polemisch in besondern Bekenntnißschriften nieder, und zwar die Lutheraner und die Reformirten, der entstandenen Irrungen wegen, jede Partei für sich. Ja, die Differenzen dieser beiden Parteien unter einander, sowie die in der protestantischen Kirche entstandenen Streitigkeiten überhaupt, gaben wiederum zu symbolischen Bestimmungen (nach innen zu) Anlaß. Auch wollte man sich durch solide und bestimmte Erklärungen gegen alle Vermischungen mit anderweitigen akatholischen Parteien verwahren, mit welchen die Reformatoren nichts zu schaffen haben wollten (Wiedertäufer, Antitrinitarier, Antiscripturarier u. s. w.). Die lutherischen Symbole sind in dem 1580 verfaßten Concordienbuche gesammelt und folgende: die Conf. Augustana 1530, die Apologie 1531, die schmalkaldischen Artikel 1537, die Formula Concordiae 1579, wozu noch die beiden Katechismen Luthers 1528 und 29 kommen. Weniger bestimmt abgesondert von andern theologischen Erzeugnissen und weniger allgemein gültig sind die reformirten Bekenntnisse, unter denen die vorzüglichsten die schweizerischen (Conf. Bas. I., Helv. I. [Bas. II.] und Helv. II.)[2], das gallische, belgische, englische (die 39 Artikel), schottische, anhaltische, brandenburgische, und der Heidelberger Katechismus sind. Von der andern Seite sahen sich nun aber auch die Römisch-Katholischen genöthigt, das Unterscheidende *ihrer* Lehre noch genauer herauszuheben, was in der Professio fidei Tridentina und in dem Catechismus Romanus geschah. Ebenso faßten

---

nen Täfelchens σύμβολα (tesserae hospitalitatis); der Ausdruck umfaßte dann alle Verbindungen und später Alles, was nach und nach an die Stelle des ersten rohen Merkzeichens trat, Unterpfand überhaupt. So der Ring, den man statt der wirklichen Beiträge zu einer gemeinschaftlichen Mahlzeit gab, und später das eingelöste Pfand bei Wechselgeschäften; die tessera militaris, die *Parole*; jede Marke, jedes Zeichen, woran sich die Zusammengehörigen, die Geweihten erkannten. — Die Ableitung von συμβάλλειν in dem Sinne, als ob schon beim apostolischen Symbolum jeder der Anwesenden einen Artikel zum Ganzen beigeschossen habe, ist eine Absurdität. — Aber auch an künstlerische Symbolik ist hier nicht zu denken: diese hat allerdings auch ihre Stelle, allein in einer andern theologischen Wissenschaft (der Liturgik), obwohl zu ihrer wissenschaftlichen Durchbildung noch wenig gethan ist. Vgl. auch die Archäologie.

[2] Später trat auf einige Zeit die Form. Consensus hinzu, die sich jedoch ni… allgemeine Gültigkeit zu verschaffen wußte und mit deren gänzlicher Entfernung der symbolische Zwang in der Kirche eigentlich *gebrochen* wurde.

endlich auch die kleinern Secten und Kirchenparteien: die Anabaptisten (Mennoniten), Arminianer, Socinianer, Quäker u. s. w. ihre abweichenden Punkte in Schriften zusammen, die jedoch bei Einigen nur das Ansehen von Privatschriften haben. Am meisten möchte der Catechismus Racoviensis der Socinianer den Namen eines symbolischen Buches verdienen, während dagegen bei den Quäkern, die ihr religiöses Leben von jedem Buchstaben, selbst dem der Bibel, unabhängig machen, an eigentliche Bekenntnißschriften nicht zu denken ist [3].

Schon die Geschichte der Entstehung und der Schicksale dieser Bücher gehört in die Aufgabe der historischen Theologie. Inwiefern sich nun die Symbolik zunächst mit dieser äußern Geschichte befaßt, fällt sie mit der kirchlichen Literargeschichte zusammen, oder sie könnte auch, wo sie nicht zu ausführlich würde, füglich in die Kirchengeschichte verwoben werden, die von dem Entstehen solcher wichtigen Denkmäler nothwendig Notiz nehmen muß. Allein die Aufgabe der Symbolik geht weiter. Das bisher Bezeichnete ist mehr nur Einleitung, ähnlich der Einleitung in die biblischen Bücher. Es kommt nun die exegetische Thätigkeit hinzu, indem der Sinn dieser Bekenntnißschriften erforscht, ausgelegt und erklärt werden soll. Wie sich nun aber unmittelbar an die Exegese die biblische Dogmatik als Resultat derselben anschließt, so begnügt sich die Symbolik nicht damit, jede einzelne Bekenntnißschrift ausgelegt zu haben, sondern sie stellt aus den verschiedenen Aussprüchen der symbolischen Bücher ein System des Katholicismus, des Protestantismus, des Anabaptismus, Socinianismus, Quäkerthums u. s. w. zusammen. Endlich aber geht sie noch einen Schritt weiter, indem sie diese kirchlichen Systeme selbst wieder entweder ihren allgemeinen Principien oder auch den einzelnen Dogmen nach unter sich vergleicht, und in dieser letztern Function wird sie comparative Dogmatik [4]. Nimmt sie dann vollends noch einen entschiedenen Antheil an der einen oder der andern Glaubensweise und sucht sie dieselbe im Gegensatze gegen die andern zu vertheidigen, also z. B. die Ansicht des Protestantismus gegen die des Katholicismus, so ist sie Polemik (vgl. §. 82).

Die Symbolik giebt also der Polemik die Waffen in die Hand; sie ist ihre historische Unterlage. Zur Dogmengeschichte verhält sie sich wie der Knoten zum ganzen Stamme, wie der Wirbel zum Strom. Die Dogmengeschichte hat sich durch die Symbolik hindurchzubewegen, ja wird theilweise selbst Symbolik. Wie wir übrigens in der Dogmengeschichte ein Allgemeines und Besonderes unterschieden haben, so kann auch die Symbolik entweder mehr allgemein (principiell) behandelt werden (Aufstellung der Gegensätze, z. B. des Katholicismus und Protestantismus, im Großen), oder sie kann speciell an den einzelnen Dogmen die Unterschiede nachweisen. Beides muß verbunden werden. Was indessen jene principiellen Unterschiede betrifft, so ist mit Recht daran erinnert worden, daß die Aufgabe der Symbolik mit einer Gegenüberstellung der dogmatischen Gegensätze noch nicht erschöpft ist.

---

[3] Der Name „Symbolik" ist daher nicht immer ganz der Sache entsprechend und kann da, wo keine Symbole vorliegen, nur sagen wollen, „daß der Bericht sich an die am meisten classische und am allgemeinsten anerkannte Darstellung einer jeden Glaubensweise halte." Schleiermacher §. 249 Anmerk.

[4] Schleiermacher §. 98 unterscheidet zwar diese von der Symbolik, will aber beide nicht recht als Wissenschaften gelten lassen, die gut für sich bestehen könnten. Vgl. §. 249.

Der Gegensatz erstreckt sich auch weiter in das Ethische, Politische, Sociale. Die bisherige Symbolik wird sich also zu einer Wissenschaft zu erweitern haben, welche außer den dogmatischen auch die sittlichen, ja auch die politischen, künstlerischen, wissenschaftlichen Lebensrichtungen des Protestantismus und Katholicismus (und dann wieder des Lutherischen und Calvinischen, des Bischöflichen und Puritanischen, des protestantisch Orthodoxen und des Sectirerischen) in vergleichender Weise zusammenstellt und dann nachweist, wie eine jede dieser confessionellen Erscheinungen mit dem dogmatischen Grundprincip zusammenhängt, auf dem sie sich bewegt[5]. Zu einer solchen Arbeit hätte die Reformationsgeschichte und die Geschichte seit der Reformation bis in die neueste Zeit hinein den Stoff zu liefern.

Geschichtliches. Die Symbolik im weitern Sinne wurde schon im kirchlichen Alterthum theilweise bearbeitet, indem einzelne Kirchenlehrer die kirchlichen Symbole erklärten (Augustinus, de fide et symbolo, v. J. 393). Indessen „erzeugte die Reformation ein klares Bewußtsein kirchlicher Gegensätze" (Pelt S. 444). Symbole (im strengern Sinne des Wortes) entstanden zuerst in der lutherischen Kirche (die reformirte zog den Ausdruck confessio vor, den aber auch die lutherische Kirche gebrauchte): Confessio Augustana). Auf der Grundlage dieser Symbolik entwickelte sich die Polemik (Chemnitz, Examen concilii Trid. auf der einen, und Bellarmin, de controversiis fidei auf der andern Seite; ebenso zwischen Lutheranern und Reformirten: Hospinian, Concordia discors 1607, und Hutter, Concordia concors 1614). Erst um die Mitte des 17. Jahrhunderts aber entstand das Bedürfniß nach historischen Einleitungen in die symbolischen Bücher: J. B. Carpzov († 1657), Isagoge in libros ecclesiarum lutheranarum symbolicos (1665. 1752), und vorzüglich J. G. Walch und S. Semler. — An diese bloß literar-historische Thätigkeit knüpfte sich dann im 19. Jahrhundert die pragmatische Behandlung an, zu welcher Planck den Grund legte, und welche Marheineke und Winer, der Erstere mehr im Allgemeinen, der Letztere mehr im Besondern (nach locis), durchführten. In Beider Fußtapfen trat Köllner in seinem ausführlichen Werke, während Guericke den Standpunkt der Unparteilichkeit wieder verließ und die Symbolik seinem lutherischen Particularismus dienstbar machte. Ein lebhaftes Interesse an der Symbolik mußte deren Darstellung vom katholischen Gesichtspunkte aus durch Möhler (1832) erwecken, welche einzelne Gegenschriften (von Nitzsch u. A.) und besonders die Symbolik von Baur (1834) und einen weiter fortgeführten Schriftenwechsel hervorrief. Dadurch trat dann freilich die Symbolik, die sich eine Zeit lang in ruhiger Objectivität gehalten hatte, wieder auf den Boden der Polemik und forderte zu neuer grundsätzlicher Behandlung auf.

Auch der früher zur Indifferenz zusammengeschrumpfte, später durch die Union principiell ausgeglichene oder doch auf seine bloß relative Bedeutung zurückgeführte Gegensatz des Lutherischen und Reformirten ist in der neuesten Zeit wieder in den Vordergrund gestellt und bis zur Ueberspannung getrieben worden. Die Wissenschaft hat insofern Gewinn daraus gezogen, als die früher übersehenen Differenzen, im Zusammenhange mit den reformatorischen Principien, schärfer gefaßt und genauer bestimmt worden sind. Doch ist immerhin zu bedauern, daß die Leidenschaft und Engherzigkeit der Streitenden häufig die Gesichtspunkte verrückt und ein-

[5] Pelt hat dafür den Namen „confessionelle Principienlehre oder Principienlehre der Sonderkirchen". S. 375 und 444.

Verwirrung angerichtet haben, aus der nur eine besonnene Theologie, die allein im Dienste der evangelischen Wahrheit und nicht in dem einer Partei steht, mit Gottes Hülfe wieder herausführen kann.

1. Neuere Ausgaben von Sammlungen symbolischer Bücher.

H. Heppe, die Bekenntnißschriften der altprotestantischen Kirche Deutschlands. Cassel 1855.

— Geschichte der Concordienformel und Concordie. Marb. 1858.

a. der lutherischen Kirche[6]:

Libri symbolici eccl. evang., rec. J. A. H. Tittmann. Misn. 1817. 27.
*Libri symbolici eccl. evang. s. Concordia, rec. C. A. Hase. Lips. 1827. 37. 45.
Die symbol. Bücher der evangel.-luther. Kirche. Deutsch und lateinisch von J. T. Müller. Stuttg. 1848. 2. Aufl. 1860.
Libri symbolici eccl. lutheranae, ed. F. Francke. Ed. stereot. Lips. 1847.
Libri symbolici eccl. lutheranae ad edit. princ. etc. ed. H. A. G. Meyer. Gotting. 1830.
Concordia ad edit. Lipsiensem a MDLXXXIV. Berol. 1857.

b. der reformirten Kirche:

Corpus librorum symbolicorum, qui in eccl. reformatorum auctoritatem publicam obtinuerunt, ed. J. Chr. W. Augusti. Elberf. 1828. Edit. II. Lips. 1846.
J. J. Meß, Sammlung symbolischer Bücher der reformirten Kirche. Neuwied 1826—46. 3 Bde.
H. A. Niemeyer, Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum. Lips. 1840.
Die Bekenntnißschriften der evangel.-reform. Kirche mit Einleitungen und Anmerkungen von E. G. A. Böckel. Lpz. 1847.
*Die Bekenntnißschriften der reformirten Kirchen Deutschlands, herausgeg. von H. Heppe. Elberfeld 1860.

c. der römisch-katholischen Kirche:

Libri symb. eccl. rom. catholicae, ed. J. T. L. Danz. Vimar. 1836.
Libri symbolici eccl. catholicae; cum prolegomenis, notis et indicc. edd. F. W. Streitwolf et R. E. Klener. Gotting. 1835. 38. 2 voll.
Sacrosancti et oecumenici Conc. Trid. canones et decreta, ed. W. Smets. Bielefeld. ed. 5. 1859. Auch mit deutscher Uebersetzung. Aehnliche Abdrr. Wien 1850, Linz 1853, Lpz. (ed. stereot. IV. und weitere) 1853 ff.
Canones et decreta Conc. Trid.; acced. declarationes ... ex bullario Romano etc. Edd. Aem. L. Richter et Fr. Schulte. Lips. 1853.

d. der griechischen Kirche:

E. J. Kimmel, libri symbolici ecclesiae orientalis. Jen. 1843. 8. (Vgl. Pitzipios, l'église orientale de Rome. 1855.)

e. der kleinern Religionsparteien:

Unitarischer Lehrbegriff: Bibliotheca fratrum Polonor. Irenop. 1656. 7 voll. f.
Der Catechismus Racoviensis. Rac. 1608. Ausg. von Oeder. Lpz. 1737.

---

[6] Einzelne Ausgaben der Augsb. Conf. und Monographien derselben, deren das Jubeljahr 1830 in schwerer Menge geliefert hat, sind in den Meßkatalogen und Journalen, ältere Ausgaben in den unter 2. und 3. angeführten Werken zu suchen.

[7] Aeltere Ausgaben: Harmonia conff. Gen. 1581. 4. und: Corpus et syntagma conff. Gen. 1612. 1654. 4. Mehreres über die sämmtlichen Symbole der schweizerisch-reformirten Kirche findet man in meiner kritischen Geschichte der ersten Basler Confession (Basel 1827) und besonders bei Escher in der Encyklopädie von Ersch und Gruber 2. Sect. Bd. 5. S. 223 ff. Ueber die erst später entstandenen Benennungen „lutherisch" und „reformirt" vgl. H. Heppe, Ursprung und Geschichte der Bezeichnungen „reformirte" und „lutherische" Kirche. Gotha 1859.

Quäker: Rob. Barclay, Theologiae verae christianae apologia. 1667.
Mennoniten: H. de Rys en L. Gerritsz, belyden. des geloofs etc. Amst. 1716. H. Schyn, historia Mennonitarum. Amst. 1723.
Swedenborgianer: Die Schriften Swedenborgs (herausgeg. von Tafel). Swedenborgs Lehre mit Rücksicht auf die Einwürfe gegen sie u. s. w. Stuttg. 1844. Kurze Darstellung der Lehre von der neuen Kirche. Tüb. 1854. Himmlische Geheimnisse. 1855.

2. Einleitende Schriften.

J. G. Walch, Introductio in libr. symbolic. eccl. Lutheranae. Jen. 1732. 4.
J. S. Semler, Apparatus ad libr. symbolicos eccl. Lutheranae. Hal. 1755.
J. W. Feuerlin, Bibliotheca symbolica evang. Luther. Gott. 1752; ed. J. B. Riederer Norimb. 1768. 2 voll.

3. Comparative und kritische Darstellungen kirchlicher Systeme.

*J. G. Planck, Gesch. der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung des protestant. Lehrbegriffs, von Anfang der Reformation bis zu der Einführung der Concordienformel. Lpz. 1791—1800. 6 Bde.
—— Abriß einer histor. und vergleich. Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christl. Hauptparteien, nach ihren Grundbegriffen, Unterscheidungslehren und praktischen Folgen. Gött. 1796. 3. Aufl. 1822.
Ph. Marheineke, christl. Symbolik oder histor.-kritische und dogmatisch-comparative Darstellung des kathol., luther., reform. und socinianischen Lehrbegriffs. Heidelb. 1810 Thl. I. Bd. 1—2. 1813 Bd. 3. (System des Katholicismus.) Vgl. den 3. Bd. der Werke. 1848.
—— Institutiones symbolicae doctrinarum Catholicorum, Protestantium, Socinianorum, ecclesiae Graecae minorumque societt. christ. summam et discrimina exhibentes. Berol. 1812. Éd. 3. 1830.
Herb. Marsh, vergleich. Darstellung der protestant.-engl. und röm.-kathol. Kirche. Aus dem Engl. mit Anmm. von J. C. Schreiter. Sulzb. 1821.
*G. B. Winer, comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christl. Kirchenparteien, nebst vollständigen Belegen aus den symbolischen Schriften derselben in der Ursprache. Lpz. 1824. 2. Aufl. 1837. 4.
†J. A. Möhler, Symbolik oder Darstellung der dogm. Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften. Mainz 1832. 35. 6. Aufl. 1843.[8]
F. Ch. Baur, Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Tüb. 1834.[8]
*Ed. Köllner, Symbolik aller christlichen Confessionen. Hamburg 1837. 1844. 2 Bde.
H. E. F. Guericke, allgemeine christliche Symbolik, vom luth.-kirchl. Standpunkte. Lpz. 1839. 3. Aufl. 1860. 61.
Max. Göbel, die religiöse Eigenthümlichkeit der luther. und der reform. Kirche. Bonn 1837.
A. G. Rudelbach, Reformation, Lutherthum und Union, eine histor.-dogmatische Apologie der luther. Kirche und ihres Lehrbegriffs. Lpz. 1839. (Dazu die weiteren Streitschriften.)
†B. J. Hilgers, symbolische Theologie oder die Lehrgegensätze des Katholicismus und Protestantismus dargest. und gewürdigt. Bonn 1841.
†J. Buchmann, Populärsymbolik oder vergleichende Darstellung der Glaubensgegensätze zwischen Katholiken und Protestanten nach ihren Bekenntnißschriften. 3. Aufl. Mainz 1850. 2 Bde.
*H. W. J. Thiersch, Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus. Erl. 1845. 2. Aufl. 1848. 2 Bde.
*Dan. Schenkel, das Wesen des Protestantismus, aus den Quellen des Refor-

[8] Vgl. damit: K. J. Nitzsch, protest. Beantwortung der Symbolik Möhlers in den theol. Stud. 1834. 35, auch besonders gedruckt; Möhlers neue Untersuchungen; und Baur, Erwiderung auf Möhler, 1844. Siehe evang. Kirchenztg. 1834 Nr. 82. 84. 1835 Nr. 1. 37—40. 102—104. 1836 Nr. 8. 9. 20. 21.

mationszeitalters dargestellt. Schaffh. 1846—52. 3 Bde. 2. Aufl. 1862 in 2 Bden.
Ch. H. Weiße, Christologie Luthers. 2. Aufl. Lpz. 1855.
K. B. Hundeshagen, die Conflicte des Zwinglianismus, Lutherthums u. Calvinismus. Bern 1842.
Merle d'Aubigné, Luther und Calvin, oder die luther. und die reformirte Kirche in ihrer Verschiedenheit und wesentlichen Einheit. Deutsch von Gottheil. Bair. 1848.
L. Schmid, der Geist des Katholicismus oder Grundlegung der christlichen Irenik. Gießen 1849. 50. 2 Bde.
F. G. Lisco, das christl.-apostolische Glaubensbekenntniß; mit Anh. über die Scheidelehren der evangel. und röm.-kathol. Kirche. 4. Aufl. Berl. 1851.
K. G. W. Theile, das allgemeine christl. und das evangel.-luther. Bekenntniß in umständlicher Darlegung. Als Leitfaden für Vorless., mit Erläuterungen u. Belegen aus der Bibel und den Symbolen. Lpz. 1851.
A. Hahn, das Bekenntniß der evangel. Kirche in seinem Verhältniß zu dem der röm. und griech. Kirche. Lpz. 1853.
E. Zeller, das theolog. System Zwingli's. Tübing. 1853. (Besonderer Abdruck aus Jahrg. 1853 der Theolog. Jahrbücher.)
A. H. Baier, Symbolik der christl. Confessionen u. Religionsparteien. Greifsw. 1854. (1. Bdes. 1. Abth.: Idee und Principien des röm. Katholicismus.)
K. Matthes, comparative Symbolik aller christl. Confessionen vom Standpunkt der evangel.-luther. Confession. Lpz. 1854.
A. Schweizer, die protestant. Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche. Zürich 1854. 2 Bde.
*M. Schneckenburger, vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs, aus dessen handschriftl. Nachlaß zusammengestellt von E. Güder. Stuttg. 1855. 2 Thle.
H. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus. Gotha 1857. 3 Bde.
Rud. Hofmann, Symbolik oder systematische Darstellung des symbolischen Lehrbegriffs der verschiedenen christl. Kirchen und namhaften Secten. Lpz. 1857.
Holzhausen, der Protestantismus &c., s. oben S. 239.
F. H. R. Frank, die Theologie der Concordienformel. Erlang. 1862. 2 Bde.
*M. Schneckenburger, Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleinern protestantischen Kirchenparteien, aus dessen handschriftlichem Nachlaß herausg. von K. B. Hundeshagen. Frankf. 1863.
Hase, s. Polemik.
*A. Neander, Katholicismus und Protestantismus, herausgeg. von H. Meßner. Berlin 1863. (als 4. Theil der von J. Müller herausg. theol. Vorl. Neanders.)
(Vgl. die Literatur zur Polemik und Irenik.)

§. 77.

Archäologie.

Herzogs Realencykl. I. S. 481 (von Guericke).

Wenn die Dogmengeschichte (in Verbindung mit Patristik und Symbolik) die Entwicklungsgeschichte der Lehre aus dem Ganzen der Kirchengeschichte zu besonderer Betrachtung heraushebt, so ist es die sogenannte kirchliche Archäologie, welche vorzugsweise die Geschichte des Cultus zu ihrem Inhalte hat; doch sind die Grenzen dieser Wissenschaft ebenso unbestimmt und schwankend, als ihre Benennung unangemessen ist.

„Streng genommen würde Alles, was in der Kirche einst bestanden hat und jetzt antiquirt ist, der kirchlichen Archäologie angehören. Aber frei-

lich wird es, wenn man diesen Grundsatz zuläßt, sich nicht wohl rechtfertigen lassen, die kirchliche Archäologie als eine eigene historische Disciplin zu behandeln; denn was für ein wissenschaftlicher Grund ließe sich dafür angeben, wenn man alles in der Kirche Antiquirte bloß bis an die Grenze des gegenwärtig Bestehenden historisch darstellen, das Letztere aber eigentlich ausschließen wollte, da es ja doch ein Hauptgegenstand der historischen Disciplin sein soll, zu zeigen, wie aus dem Gewesenen das Bestehende sich entwickelt hat!"[1] Es ist hier ein ähnlicher Fall wie bei der Patristik. Auch hier hat man eine willkürliche Grenze angenommen, indem die Einen die Archäologie nur bis auf Gregor den Großen, Andere sie bis auf die Reformation fortgesetzt haben. Allein so gut als die Patristik sich fortzusetzen hat bis in die neueste Zeit hinein als Literargeschichte und Geschichte der Theologie eben so gut muß die Archäologie als Geschichte des Cultus sich fortsetzen denn das Alte als Altes hat keine Berechtigung zu einer gesonderten Behandlung, wenn auch nicht geleugnet werden kann, daß, ähnlich wie bei der Patristik, die sechs ersten Jahrhunderte von vorzugsweiser Bedeutung sind als die, namentlich auch in liturgischer Hinsicht, constituirende Zeit der Kirche[2]. Dadurch, daß man die Archäologie aus der lebendigen Entwicklung heraushebt und sie zu einem von Weihrauch duftenden Reliquienkasten macht, erniedrigt man die Wissenschaft zur Raritätenkrämerei und giebt ihr einen unprotestantischen Anstrich der müßigen Curiosität und der Liebhaberei. Lehrreich und belebend wird sie nur durch ihre Beziehung auf die Gegenwart, die wie in dogmatischer, so auch in liturgischer Hinsicht fortwährend aus den Quellen des Alterthums zu schöpfen und sich aus den kirchlichen Uranfängen zu regeneriren hat. Als Geschichte des Cultus tritt übrigens die Archäologie mit der christlichen Kunstgeschichte in eine eben so enge Verbindung, als die Dogmengeschichte mit der geschichtlichen Philosophie, und wie diese der Dogmatik, so arbeitet jene der Liturgik vor. Einige — namentlich die Aelteren, aber auch unter den Neuern Böhmer — ziehen dann auch die Geschichte der Verfassung mit in die Archäologie. Allein es fragt sich, ob diese überhaupt eine gesonderte Behandlung erfordere, oder ob es nicht besser sei, diesen Zweig einfach am Stamme der Kirchengeschichte sitzen zu lassen, mit dem er auf's Innigste verwachsen ist[3]. Jedenfalls wäre es unthunlich, beide als eine gemeinschaftliche Disciplin zu behandeln. In genauerer Verbindung mit der Geschichte des Cultus steht aber auch noch die Sitte der Christen, das christliche Leben überhaupt in seinen freiern Erscheinungsformen. Eins greift in das Andere vielfach ein, z. B. die Geschichte der Askese, des Fastens und die Festgeschichte, indem die Kirchenfeste auch wieder Volksfeste waren u. s. w. Hier ist dann die Grenze schwer zu bestimmen, und ein gewisser Tact muß den Historiker leiten, sich nicht in das Weite und Breite führen zu lassen[4].

---

[1] Gieseler, Uebersicht der kirchenhistor. Literatur, in den theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1831. Heft 3. S. 627 ff.

[2] Vgl. Schleiermacher §. 168—170. Danz §. 70. Rosenkranz S. 223 und Guericke (in der Realencykl. a. a. O.).

[3] Rheinwalds Definition, wonach die christliche Archäologie „die Darstellung des gesammten kirchlichen Lebens nach dessen Entwicklungsgange und dessen Resultaten sein soll, ist offenbar zu weit, denn da müßte auch die Dogmengeschichte zur Archäologie gehören; vgl. dagegen Böhmer, der indessen auch die Grenze der ersten Jahrhunderte festhält.

[4] Von der Sittengeschichte ist wieder zu trennen die Geschichte der Sittenlehre

Geschichtliches. Die Geschichte der Archäologie ist bedingt durch die Geschichte des Cultus selbst. Je mehr dieser aus der ursprünglichen Einfachheit sich zur vielgestaltigen Kunstdarstellung erhob, desto mehr Stoff bot er der antiquarischen Forschung dar. Anfänglich begnügte man sich, diesen Stoff aus den dazu nöthigen Quellen (den alten Liturgien, Concilienbeschlüssen, päpstlichen Decreten) zusammenzustellen. So in der römischen Kirche J. Bapt. Casalius (Christianorum ritus veteres, 1645), welchem sich der Cardinal Bona († 1694), Claude Fleury (1682), Martène († 1739), Th. Maria Mamachi (1749—55), Selvaggio (1787—90) anschlossen. In der protestantischen Kirche gingen — gewiß nicht zufällig — die Anglicaner voraus, vor Allen Joseph Bingham († 1723): Origines s. antiqq. ecclesiasticae (the antiquities of the christian church, Lond. 1710 10 voll. und 1726 2 voll. f.) ex angl. lat. redditae a J. H. Grischow, Hal. ed. 2. 1751—81. 11 voll. 4. (Auszug von Blackmore, in's Deutsche übers. von Rambach 1792.) Unter den Deutschen folgten J. A. Quenstedt (Antiqu. bibl. et eccles. Vit. 1699), und Hildebrand zu Helmstädt († 1691), der eine Reihe von Dissertationen herausgab. A. G. Spangenbergs Comp. ant. eccl. wurde von G. Walch herausgegeben, Lips. 1733. Es folgten S. J. Baumgarten, Simonis u. A., woran sich dann anschlossen:

1. Hand- und Lehrbücher über Archäologie[5].

J. Ch. W. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie. Lpz. 1817—31. 12 Bde.
—— Handbuch der christlichen Archäologie. Lpz. 1836 u. 37. 3 Bde.
—— *die christlichen Alterthümer, ein Lehrbuch für akademische Vorlesungen. Lpz. 1819.
K. Schöne, Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche und Einrichtungen der Christen. Berl. 1819—22. 3 Bde.
F. H. Rheinwald, die kirchliche Archäologie. Berlin 1830.
†J. Nep. Locherer, Lehrbuch der christl.-kirchl. Archäologie. Frankf. 1822.
W. Böhmer, christl.-kirchl. Alterthumswissenschaft, theol.-kritisch bearbeitet. Bresl. 1836. 39. 2 Bde.
†Pellicia, de christ. ecclesiae primae, mediae et novissimae aetatis politia libri VI; recudi cur. J. J. Ritter et J. V. J. Braun. Colon. 1829—33. 3 voll.
†A. J. Binterim, die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christl.-kathol. Kirche aus den ersten, mittlern und letzten Zeiten. Mainz 1825 ff. 7 Bde. in 17 Abth. 2. Aufl. 1830—40.
F. A. Staudenmaier, Geist des Christenthums, dargest. in den heiligen Zeiten, den heil. Handlungen und der heil. Kunst. 2. Aufl. Mainz 1838. 4. Aufl. 1847. 6. Aufl. 1859.

---

wie die Geschichte der Dogmatik von der Dogmengeschichte, die Geschichte der Liturgik von der Geschichte des Cultus, die Geschichte des Kirchenrechts von der Geschichte der Verfassung zu trennen ist. Alle diese sind nur Zweige der Geschichte der theologischen Wissenschaften.

[5] Zu den ausgezeichnetsten unter den älteren Werken gehört: Edm. Martène, de antiquis ecclesiae ritibus. Antw. 1736—38. 4 voll. f. Andere bei Danz S. 403 f. und bei Augusti in den angeführten Schriften. Vgl. dazu: H. A. Daniel, Codex liturgicus ecclesiae universae in epitomen redactus. Lips. 1847—54. 4 voll. (umschließt die röm.-katholische, lutherische, reformirte [mit specieller Hervorhebung der anglicanischen] und griechische Kirche). J. E. Volbeding, thesaurus commentatt. selectarum et antiquiorum et recentiorum illustrandis antiquitatibus christianis inservientium. Lips. 1845—49. 2 Bde. in 4 Abthl. Ueber den Orient: †Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis (ex Assemanis, Renaudotio, Trombellio aliisque fontibus authenticis collectos . . . ed. Henr. Denzinger. Wirceburgi 1864. 2 voll.

C. C. F. Siegel, Handbuch der christl. Alterthümer in alphabetischer Ordnung. Lpz. 1835—38. 4 Bde.
H. E. F. Guericke, Lehrbuch der christl.-kirchl. Archäologie. Berlin 1847. 2. Aufl. 1859.
F. Piper, Mythologie und Symbolik der christl. Kunst, von der ältesten Zeit bis in's 16. Jahrhundert. Weimar 1847. 51. 1 Bd. in 2 Abth.
Th. Harnack, der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter. Erlangen 1854.[6]

2. Verfassungsgeschichte.

R. Rothe, die Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung. Wittenb. 1837 1. Bd. Die hierher gehörige Schrift von Planck s. S. 233 Nr. 3.[7]

3. Sittengeschichte.

Tyge Rothe, Wirkungen des Christenthums auf den Zustand der Völker i Europa. Aus dem Dän. Kopenh. 1775—83. 4 Bde.
A. C. Bartels, über den Werth und die Wirkungen der Sittenlehre Jes Hamb. 1788. 89. 2 Bde.
Ph. Marheineke, allgem. Darstellung des theol. Geistes, der kirchl. Verfassu und der kanon. Rechtswissenschaft in Beziehung auf die Moral des Christent und die ethische Denkart des Mittelalters. Nürnb. und Sulzb. 1806.
A. Klar, Wirksamkeit des Christenthums zum Segen der Völker. Prag 1813.
W. Wachsmuth, europäische Sittengeschichte, vom Ursprunge volksthümlich Gestaltung bis auf unsere Zeit. Lpz. 1831—38. 5 Bde.
*O. Zöckler, kritische Geschichte der Askese, ein Beitrag zur Geschichte christlich Sitte und Cultur. Frankf. 1863.[8]

§. 78.

Statistik.

Vgl. Schleiermacher §. 95. 232 f. u. mein Artikel „Statistik" in Herzogs Reale

Bei der Gegenwart angelangt, breitet sich jede Geschichte in t Statistik aus, die es nicht mit den Begebenheiten, sondern m den Zuständen zu thun hat: sonach die kirchliche Statistik mit d

---

[6] Ueber einzelne Gebiete der Archäologie vgl. F. Münter, die Sinnbilder u Kunstvorstellungen der alten Christen. Altona 1825. 2 Hefte. 4. — Langbecker Wackernagels, Winterfelds, Kochs, Häusers u. A. Geschichten des Kirche liedes und Kirchengesanges. — Stieglitz', Klenze's, Otte's u. A. Geschich der Baukunst. (Vgl. oben S. 249 und unten bei der Liturgik.)

[7] Aeltere theilweise noch immer sehr brauchbare Schriften von Böhmer, Ziegl Ernesti s. bei Winer a. a. O. S. 610. Auch lohnt es die Mühe, mit älteren hi her gehörenden Schriften aus dem Gebiete der kathol. Kirche (L. E. du Pin, Thomassin rc.) sich bekannt zu machen.

[8] Hierher gehörende Schriften von Neander („Denkwürdigkeiten rc." und Ch stel („études" etc.) wurden bereits oben S. 231 und 234 erwähnt. Unter de Speciellen sei namentlich des christlichen Einflusses auf den Zustand des weibl. G schlechts gedacht. Darüber: H. Gregoire, de l'influence du christianisme sur condition des femmes. Par. 1821. F. Münter, die Christin im heidnischen Ha vor den Zeiten Constantins des Großen. Kopenh. 1828. Bekannt ist der bewu dernde Ausruf des heidnischen Libanius: „Proh! quales feminas habent Christiani Vgl. auch H. Merz, christliche Frauenbilder aus der Geschichte der Kirche zur i nern Mission. 3. Aufl. Stuttg. 1861. 2 Bde. Ueber Einzelnes s. auch Stäudli Monographien: Geschichte der Vorstellungen von der Sittlichkeit des Schauspiels des Eides — vom Gebete — vom Selbstmord — von der Freundschaft rc. Sp ciellere Nachweisungen bei Winer, Handb. I. S. 605 f.

kirchlichen Zuständen. Aber auch schon in der Vergangenheit lassen sich Ruhepunkte zu statistischer Uebersicht gewinnen, sowie auch umgekehrt wieder in den Zuständen der Gegenwart die Keime zu weiterer geschichtlicher Entwicklung liegen, daher der Gegensatz zwischen Geschichte und Statistik als ein fließender anzusehen ist

„Die Statistik (sagt Schlözer) ist eine stillstehende Geschichte.“ Aber dieses Stillstehen ist kein wirkliches, und was wir jetzt als Statistik behandelt haben, fällt in einigen Jahren wieder der Geschichte anheim. Schon im geschichtlichen Vortrage müssen statistische Uebersichten über ein Zeitalter gegeben, der Fluß der Erzählung muß gehemmt, das Praeteritum in's Praesens verwandelt werden. Solche statistische Uebersichten lassen sich aber nicht zu allen Zeiten gleich geben, am wenigsten da, wo Alles in Gährung ist[1]; wohl aber vor- und nachher (z. B. der Zustand der Welt vor dem Auftreten des Christenthums, der Kirche vor Anfang der Reformation oder zur Zeit Karls des Großen, Gregors VII., Innocenz' III.). Wo eine alte Periode sich abschließt und eine neue beginnt, ist immer der beste Ort zu statistischer Uebersicht gegeben. Was aber die Statistik der Gegenwart — Statistik im eigentlichen Sinne — betrifft, so begreift dieselbe, wie die Geschichte, das Ganze des Reiches Gottes in seiner irdischen Erscheinung: den gegenwärtigen Zustand des Christenthums in seiner Verbreitung nach Außen; die geographische Ausdehnung (Missionsstatistik); Verfassung, Cultus, Sitte und Lehre. Die Statistik der Lehre kann sich entweder nur begnügen mit der Angabe der herrschenden Confessionen und Glaubensrichtungen, wie gewöhnlich in statistischen Werken geschieht (numerisches Verhältniß der katholischen, lutherischen Bevölkerung eines Landes u. s. w.), oder sie kann selbst ein genaueres Bild des Zustandes der Lehre entwerfen; dann ist sie das (freilich nur nach äußerlicher Auffassung), was Schleiermacher die Dogmatik nennt, „Darstellung der in einer Zeit geltenden Lehre.“ Am meisten wirft sich in der Regel die Statistik auf die Kirchenverfassung, weil dieß das am meisten Halt- und Faßbare ist, und auf den Cultus. Am schwierigsten ist das Leben selbst mit allen seinen Schattirungen und Nüancen in ein Bild zu bringen. Auch hierzu ist, wie zur Darstellung der Geschichte, künstlerisches Geschick erforderlich. Man kann nach verschiedenen Gesichtspunkten gruppiren: nach den Ländern, nach den Confessionen, nach Lehre, Verfassung, Cultus ꝛc.; Jedes hat seine Vortheile und Nachtheile[2], und am besten werden auch hier verschiedene Systeme zu verbinden sein. Die beste Quelle für die Statistik ist unstreitig die eigene Anschauung und Beobachtung, die uns hier möglicherweise bis auf einen gewissen Grad gewährt, bei der Geschichte absolut versagt ist. Indessen ist eine gediegene Beobachtung nur dann möglich, wenn sie auf der Grundlage der bisherigen Geschichte ruht. Aber auch in Beziehung auf die Gegenwart sind wir großentheils an Zeugnisse der Mitlebenden gewiesen. Außer den eigentlich statistischen Werken sind amtliche Berichte, Reisebeschreibungen (besonders von solchen Reisenden,

---

[1] S. Schleiermacher §. 93.

[2] S. Pelt S. 363 f. und die dort vorgeschlagene Combination. — „Durch besondere Beschäftigung mit diesem Fache ist noch Vieles zu leisten, sowohl was den Stoff, als was die Form anlangt.“ Schleiermacher §. 245.

welche aus kirchlichem Interesse reisen), Zeitschriften und Zeitungen (Kirchenzeitungen) die geeigneten Hülfsmittel. — Der Theologie-Studierende hat sich allerdings auch damit bekannt zu machen; er hat seine Zeit zu begreifen und in ihre Bewegung sich selbst geistig einzuleben mit allen seinen Gaben und Kräften. Aber auch hier gilt das Ne quid nimis. Ohne tüchtige historische Vorbildung und historischen Sinn wird statt der Gründlichkeit nur Halbwisserei befördert; denn nichts zerstreut und verflacht mehr, als die Zeitungs- und Journalleserei, und auch beim Lesen der Reisen liegt die Versuchung allzu nahe, sie als bloßen Zeitvertreib zu betrachten. Leider hat sich ja auch eine leichtfertige Touristen- und Journalliteratur über alle Länder ausgegossen, aus der man nichts lernt als seichtes Raisonnement. Hüte dich vor solcher! — Wohl dem Jüngling, dem hier ein väterlicher Freund mit seinem Rath zur Seite steht und die Zeichen der Zeit ihm deuten hilft!

1. Statistische Lehrbücher.

C. F. Stäudlin, kirchliche Geographie und Statistik. Tüb. 1804. 2 Bde.
J. Ch. W. Augusti, Beiträge zur Geschichte und Statistik der evangel. Kirche. Lpz. 1837—38. 3 Hefte.
J. Wiggers, kirchl. Statistik oder Darstellung der gesammten christl. Kirche nach ihrem gegenwärtigen äußern und innern Zustande. Hamb. 1842. 43. 2 Bde.
J. E. Th. Wiltsch, Handbuch der kirchlichen Geographie und Statistik von den Zeiten der Apostel bis zu Anfang des 16. Jahrh. Berl. 1846. 2 Bde.

Für die Statistik der katholischen Kirche sehr brauchbar:
†Statistisches Jahrbuch der Kirche, oder gegenwärtiger Bestand des gesammten katholischen Erdkreises von P. Karl vom h. Aloys (Carmeliter zu Würzburg). Regensb. 1860.

2. Kirchliche Reisen.

A. H. Niemeyer, Beobachtungen auf Reisen in und außer Deutschland. Halle 1820—21 2 Bde.; 2. Aufl. 1822—25 3 Bde.; 1825—26 Bd. 4 in 2 Abth.
F. F. Fleck, wissenschaftliche Reise durch das südliche Deutschland, Italien, Sicilien, Frankreich. Lpz. 1835—38. 2 Bde. in 5 Abth.
Th. Fliedner, Reise nach Holland und England, nebst ausführlicher Darstellung des Kirchen-, Schul-, Armen- und Gefängnißwesens beider Länder. Essen 1831. 2 Bde. (Nur Holland umfassend.)
T. F. Kniewel, Reiseskizzen, vornehmlich aus dem Heerlager der Kirche; gesammelt auf einer Reise in England, Frankreich, Belgien, Schweiz, Oberitalien, Deutschland im Jahr 1842. Lpz. 1844. 2 Bde.

3. Statistik einzelner Länder und Notizen zu ihr.

Ueber die kirchl. Zustände Deutschlands: (Hugo Franz) Brachelli, deutsche Staatskunde. Wien 1856. 57. 2 Bde. (worin auch das Kirchliche seine Beachtung findet). Ueber den kirchl. Zustand Frankreichs: B. A. Pflanz, über das religiöse und kirchl. Leben in Frankreich. Tüb. 1836. H. Reuchlin, das Christenthum in Frankreich inner- und außerhalb der Kirche. Hamb. 1837. Ueber Südfrankreich und Italien: *H. Gelzer, protestant. Briefe. Zür. 1852. Leopold Witte, das Evangelium in Italien. Gotha 1861. Ueber die Schweiz: *G. Finsler, kirchl. Statistik der Schweiz. Zürich 1854—56. 2 Abth. Ueber die evangel. Kirche in Oesterreich: Hornyanski (1859). Ueber die Niederlande: J. Ch. W. Augusti, über den Zustand der Kirche u. Theologie in den Niederl. Lpz. 1837. Klose, in Reuters Repert. Aug. 1854. Köhler, die niederländische reform. Kirche. 1856. Ueber England die Schriften von Sack (1818), Uhden (1843), Sydow (1844); über Schottland die von Gemberg (1828), Sack (1844), Köstlin (1853), Rudloff (1854) u. A. Ueber Schweden: Schubert, Reise durch Schweden, Norwegen ꝛc. Lpz. 1824. 3 Bde. Ueber Rußland: A. v. Haxthausen, Studien über die innern Zustände Rußlands. Hannov. 1847—52. 3 Bde. Ueber Nord-Amerika: R. Baird, kirchl. Statistik u. relig. Leben der Verein. St. N.-Am.

Deutsch von Brandes. Berlin 1845—56. F. Löher, Geschichte und Zustände der Deutschen in Amerika. Cincinn. 1848. H. Wimmer, die Kirche in N.-Amerika. Lpz. 1853. M. Busch, Wanderungen zwischen Hudson und Mississippi 1851. 52. Stuttg. 1854. 2 Bde. William Rey, l'Amérique protestante. Par. 1857. 2 vols. Das von Prof. A. Schem (einem Deutschen) herausgegebene American ecclesiastical Year-Book. Phil. Schaff, evangelische Zeugnisse aus den deutschen Kirchen in Amerika. Ueber die Kirchen im Morgenlande: Neueste Nachrichten aus dem Morgenlande, herausg. von Dr. W. Hoffmann und Lic. F. A. Strauß. Berlin 1857—64. — u. v. a. Vgl. auch oben die Missionsliteratur S. 252.

4. Kirchenzeitungen und Journale.

Allgemeine Kirchenzeitung. Ein Archiv für die neueste Geschichte und Statistik der christlichen Kirche, nebst einer kirchenhistorischen und kirchenrechtlichen Urkundensammlung. Herausgeg. von E. Zimmermann. Darmst. 1822 ff. Seit 1824 mit einem theolog. Literaturblatte. Nach dessen Tode (seit 1832) von K. G. Bretschneider und G. Zimmermann; seit 1842 von Bretschneider und K. Zimmermann; später von Palmer, D. Schenkel und Schnittspahn, und in neuester Zeit von Palmer, G. V. Lechler und C. Strack.

Evangel. Kirchenzeitung, herausgeg. von E. W. Hengstenberg. Berlin 1827 ff.

Protestantische Kirchenzeitung für Deutschland, herausg. von Credner, Dittenberger, Eltester, Hase, Carl Schwarz, Al. Schweizer, Sydow, Weiße und K. Zittel, red. von Krause. Berlin, seit 1854.

Neue evangelische Kirchenzeitung auf Veranstaltung des deutschen Zweiges des evangel. Bundes, herausg. von Lic. H. Meßner (seit 1859). Berlin.

Neue reformirte Kirchenzeitung, herausg. von K. Göbel (1854), von Göbel und Ernst Stähelin (1855. 56) und Birkner (1857), von Birkner und Stähelin (seit 1858).

Allgemeine kirchliche Zeitschrift, ein Organ für die evangelische Geistlichkeit und Gemeinde, unter Mitwirkung von Dr. Baur in Gießen, Dr. Heppe in Marburg, Lic. Holtzmann in Heidelberg, Dr. Jacobi in Halle, Superintendent Neuenhaus in Halle, Dr. Steitz in Frankfurt a. M. u. v. A. herausgegeben von Prof. Dr. Daniel Schenkel. Elberfeld 1860 ff.[3].

---

[3] Verschiedene französische, englische, nordamerikanische Zeitschriften (Archives du Christianisme, Gazette évangélique de l'église chrétienne, Semeur, Lien, Espérance; katholischer Seits: l'Univers, bis 1860). Englische: Christian Observer u. a. Auch kirchliche Provinzialblätter, darunter zu nennen: für die evangelisch-lutherische Kirche Preußens die Monatsschrift von Wangemann; für die Rheinprovinz und Westphalen, von J. W. Krafft und M. Göbel (unter Mitwirkung von Nitzsch und Dorner); für die Provinz Sachsen, von Rhenius (seit 1846); für Schlesien und Großherzogthum Posen, von Lang (in Verbindung mit Frühbuß, Nätzold und Wendel); für Mecklenburg das Kirchenblatt von Kliefoth; für Sachsen das Kirchen- u. Schulblatt von Luthardt, jetzt von Meurer; für Weimar von Teuscher u. Lauckhardt; für das Großherzogthum Baden, das evangelische Kirchen- u. Volksblatt (seit 1860); für die reformirte Schweiz, von K. R. Hagenbach (seit 1845) in Verbindung mit G. Finsler (seit 1860), u. Zeitstimmen von Lang (seit 1859); für das katholische Deutschland: Schlesisches Kirchenblatt von †Lorinser, Westphälisches von †Schöningh, Badisches von Steph. Braun; für die katholische Schweiz: Kirchenzeitung von einem Verein kathol. Geistlicher (Solothurn); für die franz. Schweiz: Semaine religiense (Génève 1853 ff.); für die russ. Ostseeprovinzen: Mittheilungen u. Nachrichten für die evangel. Geistlichkeit Rußlands, von C. Chr. Ulmann und C. A. Berkholz (Riga), und die Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche; für und über Nord-Amerika: der Kirchenfreund von Ph. Schaff (seit 1848, Mercersburg; neue Folge 1. Bd. Jahrg. 1860), Amerikanischer Botschafter von J. G. Koch (7. Jahrg. Philadelphia 1854), Kirchliche Mittheilungen aus und über Nord-Amerika von Löhe und Wucherer, 18. Jahrg. (Nördl. 1860), Ref. K.-Ztg. von Schneck (23 Jahrgg.). Eine Uebersicht der Zeitgeschichte bietet Karl Matthes, allgemeine kirchl. Chronik, seit 1854.

5. Theologische Zeitschriften zur Kenntniß des gegenwärtigen Zustandes der Wissenschaften.

*Theol. Studien und Kritiken. Eine Zeitschrift für das gesammte Gebiet der Theologie, ehemals in Verbindung mit Gieseler, Lücke und Nitzsch, herausg. von K. Ullmann, früher mit F. W. C. Umbreit, jetzt mit R. Rothe. Einige dreißig Jahrgg. in je 4 Heften. Hamburg[4].

Allgem. Repertorium für die theolog. Literatur und kirchl. Statistik. Herausgeg. von Reuter. 28 Jahrgg. (in je 12 Hftn.) Berlin (bis 1860)[5].

Zeitschrift für historische Theologie. Vgl. oben S. 232.

Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. Herausgeg. von G. Thomasius und J. Ch. K. v. Hofmann, jetzt von Letzterem, Heinr. Schmid u. Ad. von Scheurl. 44 Bde. (in je 6 Hftn.) Erlangen.

Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche, herausgeg. von A. G. Rudelbach und H. E. F. Guericke, fortgeführt von Fz. Delitzsch und H. E. F. Guericke. 24 Jahrgg. (in je 4 Hftn.) Lpz.

Theologische Jahrbücher, in Verbindung mit mehreren Gelehrten herausgeg. von F. C. Baur u. E. Zeller. 16 Jahrgg. (in je 4 Hftn.) Tüb. (damit geschlossen).

Jahrbücher der bibl. Wissenschaft, von H. Ewald. 1848—61. Göttingen.

*Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben, begründet durch Julius Müller, Aug. Neander, C. J. Nitzsch; herausgeg. von K. F. T. Schneider, 8 Jahrgg. und neue Folge 1—3. Jahrg. (damit geschlossen) von Hollenberg, in je 52 Bogen. Berlin.

Protestantische Monatsblätter für innere Zeitgeschichte. Zur Beleuchtung der Arbeiten und Aufgaben der christl. Gegenwart. Unter Mitwirkung von Dorner, Hagenbach, W. Hoffmann u. A. herausg. von H. Gelzer. Seit 1852. Gotha.

Kirchliche Zeitschrift von Th. Kliefoth und O. Meier, jetzt von Kliefoth und Dieckhoff. Schwerin und Rostock (seit 1854).

Revue de Théologie et de Philosophie chrétienne, publiée sous la direction de T. Colani. Strasbourg 1857. 15 vols.

---

[4] Von besonderm Interesse sind auch die Berichte über die Verhältnisse der protest. Kirche, namentlich in katholischen Ländern (Diaspora) und über die ihnen geleistete Hülfe, worüber zu vergleichen: K. Zimmermann, der Gustav-Adolph-Verein, ein Wort von ihm und für ihn (Darmst. 1854; neue Aufl. 1857; 6. Aufl. 1862); der Bote des Gustav-Adolph-Vereins von Großmann und Zimmermann nebst den Berichten der Haupt- u. Zweigvereine Deutschlands und der protestantischen kirchlichen Hülfsvereine der Schweiz. — Aeltere periodische Schriften: Löscher, Altes und Neues aus dem Schatze theol. Wissenschaften (später die sog. Unschuldigen Nachrichten von alten und neuen theol. Sachen, fortges. von Kapp); die theologischen Bibliotheken von Coler, Kraft, Ernesti, Döderlein; das theol. Journal von Döderlein, Hänlein, Ammon, Paulus, Bertholdt, Winer und Engelhardt; die Rinteln'schen und Marburger Annalen von Hassenkamp, Wachler, Schwarz, Schultheß; die theologischen Berichte, Repertorien und Bibliotheken von Bertling, Wernsdorf, Froriep, Bahrdt, Seiler, Schleußner, Stäudlin, Schmidt u. A.; das Archiv von Bengel; die (Coburger) Annalen der gesammten Theologie und christl. Kirche. Auf kirchenhistor. Gebiete die sog. Weimarer Acta historico-ecclesiastica von Coler, Bartholomäi, Schneider und Schröder; u. m. a. — Neuere: Röhrs kritische Predigerbibliothek, Tholucks liter. Anzeiger für christl. Theologie und Wissenschaft (seit 1830 bis mit 1850); die theol. Mitarbeiten von Pelt, Mau und Dorner (von 1838 an in Jahrgg. zu je 4 Heften); der Prophet von Suckow (seit 1842 in Bänden von 6 Hftn.); Francke's und Niemeyers Zeitschrift für protest. Geistliche (seit 1844 jährlich in 2 Bdn., eine Fortsetzung des lange bestandenen Halleschen Predigerjournals); die Zeitschrift für die unirte evangel. Kirche von Eltester, Jonas, Krause, Pischon u. A. (seit 1854); †Zeitschrift für Theologie, herausg. von den Mitgliedern der theol. Facultät in Freiburg, Hug, Hirscher, Werk u. A. (seit 1839 in Bänden von 2 Heften); Kirche der Gegenwart von Biedermann und Fries (1845 ff.), u. a. m. (Ausführlicheres in Winers Handbuch der theol. Literatur Bd. 1. S. 8 ff. S. 280 ff.)

[5] Begründet von Rheinwald, seit 1833; dann (eine Zeitlang zwiefach) fortgesetzt von Reuter (bis 1860) und von Bruns 1845—49.

*Jahrbücher für deutsche Theologie, herausgeg. von Liebner in Dresden, Ehrenfeuchter in Göttingen, Landerer u. Palmer in Tübingen, Weizsäcker in Stuttgart, Gotha in jährlich 4 Heften seit 1856.
Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie in Verbindung mit mehrern Gelehrten herausgeg. von A. Hilgenfeld (1858 ff.).
†Theologische Quartalschrift. In Verbindung mit mehreren Gelehrten herausgegeben von Kuhn, Hefele, Welte, Zukrigl und Aberle. 44 Jahrgg. (in je 4 Hftn.) Tübingen[6].
†G. Phillips und G. Görres' histor.-politische Blätter für das kathol. Deutschland, redig. von J. E. Jörg. 50 Bde. (in je 4 Hftn.) München.
†Zeitschrift für die gesammte kathol. Theologie, red. von Dr. J. Scheiner und Dr. J. M. Häusle (8 Bde.)[7].

§. 79.

3. Systematische Theologie.

(Vgl. Schleiermacher §. 196 ff.)

Die systematische (dogmatische, thetische, akroamatische) Theologie ist die wissenschaftliche zusammenhängende Darstellung der christlichen Lehre, und zwar sowohl der Glaubens- als der Sittenlehre (Dogmatik und Moral). Was früher als eine Wissenschaft der christlichen Lehre angesehen und behandelt wurde, zerfiel indessen, hauptsächlich seit Danäus und Calixtus, in zwei gesonderte Zweige, die jedoch nur als die verschiedenen Seiten des einen christlichen Lebens, wie es im Glauben und in der Sitte sich darstellt, und in beständiger Beziehung auf einander zu betrachten sind.

Es ist schon früher gezeigt, wie das Christenthum ursprünglich kein in sich abgeschlossenes Lehrsystem war. Daraus folgt aber nicht, daß das Christenthum überhaupt nicht die Bestimmung hatte, sich zum Lehrsystem zu entfalten. Die Anlagen dazu waren von Anfang an gegeben, und die gesunde Lehrentwicklung konnte nichts Anderes sein, als die Auseinanderlegung des Inhaltes und die Zusammenfassung desselben unter eine Idee. Es können relativ unterschieden werden die einzelnen Lehrbegriffe eines Johannes, Paulus rc. (s. biblische Dogmatik); aber die einzelnen Systeme sind nur wieder Glieder am großen Organismus der christlichen Lehrentwicklung im Ganzen.

---

[6] Früher auch unter Theilnahme von Drey, Gratz, Herbst, Hirscher, Möhler u. A.

[7] Damit auch allgemeine Literaturzeitungen zu verbinden: die lange Perioden hindurch einflußreichsten und gelesensten (die Hallische, Jenaische, Leipziger, Berliner [Jahrbücher für wissenschaftl. Kritik] u. a.) sind nach und nach eingegangen. Noch aber gehören hierher die Göttinger gelehrten Anzeigen, die Heidelberger Jahrbücher, die deutsche Vierteljahrsschrift, die allgemeine Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur, Gersdorfs Repertorium (bis 1860), Zarncke's literarisches Centralblatt u. s. w. Vgl. Gersdorf Repert. v. J. 1854. 2 Bd. S. 298. Auch dürfen hier Sammelschriften für die Geistlichkeit einzelner Länder und durch ihre Beiträge sich constituirend nicht übergangen werden, z. B. Stirm's Studien der evang. Geistlichkeit in Würtemberg (bis 1848), Käuffer's bibl. Studien von Geistlichen des Königreichs Sachsen (1842—46) u. dergl. m.

Diese Lehrentwicklung kennt keinen Stillstand. Wo scheinbar ein solcher eintritt, da ist auch die Gefahr der Versteinerung und Verknöcherung vorhanden. Es giebt aber in der Geschichte einzelne Stadien, in welchen das dogmatische Bewußtsein der Kirche mit größerer Sicherheit hervortritt und in welchen die Entwicklung zu einem relativen Abschluß gelangt (vgl. Statistik). Das sind die Zeiten der Symbole und der großen dogmatischen Hauptwerke, in denen der Glaube eines ganzen Zeitalters oder doch einer kirchlichen Partei, einer Schule 2c. sich abspiegelt.

So läßt sich von einer lutherischen, einer reformirten, einer katholischen Dogmatik reden, deren Resultate zur geschichtlichen Objectivität sich erheben lassen. Man hat diese objective Darstellung auch die kirchliche Dogmatik genannt, zum Unterschiede von der biblischen (de Wette). Aber so wenig die biblische Dogmatik an sich schon die Dogmatik ist, so wenig ist es die kirchliche (in diesem Sinne)[1]. Beides sind nur Vorarbeiten, und wie die biblische Dogmatik ein Resultat der biblischen Exegese und die Grundlage zur Dogmengeschichte ist, so ist die kirchliche Dogmatik ein Resultat der Symbolik und die weitere geschichtliche Grundlage der eigentlichen Dogmatik. Diese letztere will durchaus nicht nur Geschichtliches berichten, sondern zugleich die eigene Ueberzeugung dessen ausdrücken, der uns das System in Wort oder Schrift darlegt[2].

Mit gutem Grunde wird also die systematische Theologie von dem historischen Boden, auf dem sie allerdings wurzeln muß, abgehoben und als eine eigene Disciplin hingestellt[3], und zwar ist sie der Heerd des theologi-

---

[1] Jede Dogmatik soll allerdings kirchlich sein, d. h. im Zusammenhange mit der Kirche stehen, aus der sie auch hervorgegangen ist. Wir verstehen aber hier unter dem Kirchlichen das bereits kirchlich Festgesetzte und Autorisirte, das Symbolisch-Statutarische, oder, wie es auch genannt worden ist, das Sociale (s. J. P. Lange, christl. Dogm. I). Man hat zwar neuerlich den Ausdruck „Dogmatik" eben auf dieses Statutarische, auf das Symbolisch-Traditionelle beschränken und für das, was wir die eigentliche Dogmatik nennen, den deutschen Ausdruck Glaubenslehre (als hierzu allein berechtigt) gebrauchen wollen. So namentlich nach Rothe's Vorgang Alex. Schweizer (christliche Glaubenslehre §. 8—10). Allein bei der Elasticität des Wortes δόγμα selbst ist nicht einzusehen, warum nicht auch von „Dogmen" in der Theologie der Gegenwart die Rede sein könnte. Auch dürfte der Sprachgebrauch leicht ein schwerfälliger werden, wenn man das Adjectivum „dogmatisch", das Verbum „dogmatisiren" durch andere Wörter ersetzen müßte, wie etwa „glaubenslehrig". Vgl. Krauß zu 1 Cor. XV. S. V u. VI.

[2] Freilich nur insofern diese eigene Ueberzeugung mit dem Anspruch auftritt, den rechten Ausdruck dessen gefunden zu haben, was überhaupt gegenwärtig in der Kirche lebt und sich geltend zu machen das Recht hat, verdient die Darstellung den Namen „Dogmatik". Eine bloße Zusammenstellung subjectiver Ueberzeugungen, ohne Rücksicht auf die Kirche oder gar in der Absicht, sich mit dieser subjectiven Ueberzeugung der Kirche gegenüberzustellen, die Lehre der Kirche aufzulösen, sie auf ein Nichts zu reduciren, verdient jeden andern Namen eher als den einer Dogmatik oder Glaubenslehre.

[3] Lücke (Stud. u. Krit. 1834. 4. S. 775): „Ich bin der Meinung, daß das wissenschaftliche Interesse, woraus die systematische Theologie hervorgeht, überwiegend ein anderes ist als das historische, das kritische selbst eingerechnet. Es ist eben das systematische und zwar nicht das untergeordnete Interesse der organischen Anordnung eines gegebenen historischen Stoffes, sondern das Interesse, die Lehrsätze des christlichen Glaubens und Handelns in ihrer absoluten Wahrheit wissenschaftlich so darzustellen, daß aller Zweifel und Widerspruch und jede innere Zusammenhangslosigkeit des christlichen Denkens darüber verschwindet. Dieß ist ganz etwas Anderes als das historische." — Lange a. a. O. S. 49: „Die Bedeutung der

hen Heiligthums; in ihr pulsirt das theologische Leben. Sie verarbeitet en exegetischen und geschichtlichen Stoff zur Lehre für die Gegenwart, aus der dann auch wieder die praktische Theologie ihre leitenden Grundsätze entlehnt. Sie darf sich daher auch wohl die Theologie κατ' ἐξοχήν nennen.

Nun aber ist die christliche Lehre nicht bloß Glaubenslehre in dem Sinne, nach welchem der Glaube bloß der religiösen Vorstellung und der Erkenntniß zugewandt ist; sie ist ebensosehr Sittenlehre oder genauer: Lebenslehre. Das Christenthum umfaßt Gesinnung und Wandel als Eins. Es predigt den Glauben und die Buße (Sinnesänderung). Ja, bei seinem durch und durch praktischen Charakter erscheint die Lebenserneuerung vom innersten Grunde des Gemüths aus (die Wiedergeburt) als sein erstes, und das Denken (Reflectiren) darüber als das Abgeleitete. Das Christenthum ist Religion (nicht Theologie) in seinem Ursprunge, und wenn, wie oben (§. 12) gezeigt worden, die Religion zwar „weder ein Wissen, noch ein Thun ist" in ihrem Ursprunge, aber doch nothwendig zu Beidem hinführt, so muß auch eine Religionslehre nach beiden Seiten hin sich vollenden, nach dem Wissen und nach dem Thun. Auf dem praktischen Gebiete ist man darüber einverstanden. Niemand wird in einem Katechismus der christlichen Lehre das Dogmatische oder das Moralische vermissen wollen, und auch unter den Predigten werden wohl die mit Recht für die besten gehalten, in welchen Beides Eins geworden. Es fragt sich nun aber, ob es in der Wissenschaft auch also soll gehalten werden. Anfänglich, als die Wissenschaft selbst noch aus dem Praktischen sich herausbildete, lief Beides durch einander (z. B. bei Augustin de doctrina christiana). Im Ganzen aber überwog das dogmatische Interesse von jeher das ethische in den Religionsstreitigkeiten, und wenn auch die Reformation zunächst aus einem sittlichen (nicht abstract doctrinären) Grunde hervorging, so kehrte sich doch bald wieder das Verhältniß dahin um, daß auf die dogmatischen Lehrbestimmungen das größere Gewicht gelegt wurde. Man konnte sagen, es sei mit Recht die Hauptsorgfalt auf die Bestimmung der Glaubenswahrheiten gelegt worden, da die Werke aus dem Glauben fließen; allein darin bestand das Einseitige, daß der Glaube oft zu wenig von der dynamischen, zu sehr von der bloß theoretischen (intellectuellen) Seite gefaßt wurde, indem man die Glaubensvorstellung mit der Glaubensrichtung verwechselte. So kam die christliche Ethik lange Zeit zu kurz; sie saß bei der Dogmatik nur zu Lehen; man schob sie nothdürftig bei der Lehre vom sittlichen Gesetze ein, und hängte dann gelegentlich noch den einzelnen Dogmen einen usus practicus an. Es ist sich daher nicht zu verwundern, wenn Calixt auf den Gedanken kam, die Moral von der Dogmatik zu emancipiren und ihr ein besonderes Gebiet anzuweisen[4]. Aber von einer Emancipation hätte nie die Rede sein sollen: eine christliche Moral mußte ja doch immer wieder ihren Fuß und ihr Heimathsrecht in der christlichen Dogmatik haben, wenn sie nicht auf den christlichen Charakter verzichten und

Dogmatik wird wesentlich verdunkelt, wenn man, wie Schleiermacher, die Dogmatik als einen Zweig der historischen Theologie behandelt. Die historische Theologie hat zunächst die Bestimmung, die Dogmatik zu vermitteln, nicht aber sie zu absorbiren."

[4] Schon vor Calixtus versuchte es der reformirte Theolog Danäus. Siehe Nitzsch a. a. O.

sich in die allgemeine (philosophische) Moral verlaufen wollte. Letzteres geschah denn auch wirklich. Ja, es gab eine Zeit, wo sich die Moral auch im Praktischen so breit machte, daß die Dogmatik immer mehr zu einem dünnen Extract zusammenschrumpfte. Die Trennung beider war falsch, sobald sie sich auch auf die Principien erstreckte und eine innere Unabhängigkeit der Moral von der Dogmatik voraussetzte. Insofern hat man wohlgethan, wieder an die ursprüngliche Einheit und Zusammengehörigkeit beider zu erinnern. Aber ob darum nun auch wieder die Verschmelzung beider zu einer Wissenschaft geboten sei, ist eine andere Frage. Die Wissenschaft muß oft trennen, was das Leben eint, und so gut als die Philosophie zwischen Religionsphilosophie und Ethik trennt, eben so gut muß die Theologie zwischen Dogmatik und Moral trennen. Die eine hat es mit credendis, die andere mit agendis zu thun; die eine bewegt sich auf dem Gebiete der Vorstellung, der Erkenntniß, die andere auf dem der Gesinnungs- und Handlungsweise aus dieser Erkenntniß heraus. Mit andern Worten: „Die Dogmatik stellt das Leben dar nach seiner transcendenten Beziehung auf seinen ewigen Grund zu Gott, die Ethik nach seiner immanenten Beziehung an die Menschenwelt; die Dogmatik erfaßt dasselbe nach seinem specifisch-kirchlichen, die Ethik nach seinem allgemein-menschlichen Charakter; die Dogmatik beschreibt das Organ, die Ethik die Aufgaben seiner Kraft; die Dogmatik lehrt, wie der Mensch sein christliches Leben gewinne aus Gott, die Ethik, wie er es bethätige an der Menschenwelt, in der menschlichen Sitte und vermittelst der menschgewordenen Kraft (der Tugend)." (J. P. Lange a. a. O. S. 46—47.) Es darf daher nie die Beziehung des Einen auf das Andere vergessen werden, und eine ächt christliche Dogmatik wird ebenso stets in die Moral hineinweisen, als die christliche Moral auf die Dogmatik zurückweist. Uebrigens ist es schon von Schleiermacher als „wünschenswerth" bezeichnet worden, „daß sich auch die ungetheilte Behandlung von Zeit zu Zeit wieder geltend mache"[5], und diesem Wunsche ist denn in neuester Zeit von zwei namhaften Theologen, obwohl wieder in verschiedener Weise, entsprochen worden (von Nitzsch und von Beck). Endlich ist auch der Weg eingeschlagen worden, die Glaubenslehre ihrem principiellen Gehalte nach in die Ethik aufzunehmen, als das dieselbe wesentlich Bestimmende, und nur

[5] Schleiermacher §. 231. — J. C. C. v. Hofmann will der Scheidung von Dogmatik und Ethik kein anderes Recht als das „der Bequemlichkeit" zuerkennen. „Bald hat man beide Wissenschaften für historische, bald beide für systematische genommen, bald die Dogmatik in die historische Theologie verwiesen, für die Ethik dagegen specielle Behandlung gefordert. Wer etwa Wissenschaft vom Reiche Gottes an sich und Wissenschaft von dessen Verwirklichung im Menschen unterscheidet, oder die Dogmatik Entwicklungsgeschichte der Thaten des welterlösenden Gottes, die Ethik die Entwicklungsgeschichte der von ihm erlöseten Menschen nennt, muß ohne irgend erheblichen Gewinn, nur von verschiedenem Gesichtspunkte aus, ganz oder großentheils denselben Stoff zweimal behandeln. Ist es doch unmöglich, Gottes Thun gegen den Menschen darzustellen, ohne auch das Thun des Menschen gegen Gott, und das Verhalten des Christen läßt sich nicht beschreiben, ohne daß man das Verhalten Gottes, dem dasselbe entspricht, entweder vorausschickt oder voraussetzt. Wer es voraussetzt, räumt damit ein, daß die Ethik nur ein Theil eines größeren Ganzen ist; wer es vorausschickt, macht sie dazu. Es wird nichts übrig bleiben als anzuerkennen, die christliche Ethik als Wissenschaft vom Verhalten des Christen — nicht des Menschen überhaupt — gegen Gott sei ein ablösbarer, aber deßhalb nicht selbstständiger Theil des einen Lehrganges, welcher durch die Aussage des in Christo vermittelten Verhältnisses Gottes und der Menschheit entsteht." Schriftbeweis I. S. 14—15.

das Historische davon als Dogmatik zu fassen (Rothe)[6], womit indessen schwerlich der Sprachgebrauch für immer fixirt ist.

*Nitzsch, System der christlichen Lehre für akademische Vorlesungen. Bonn 1829. 6. Aufl. 1851.
Tob. Beck, Einleitung in das System der christl. Lehre oder propädeutische Entwicklung der christlichen Lehrwissenschaft. Stuttgart 1838.
—— die christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden. Stuttg. 1840.

§. 80.

Dogmatik.

Baumgarten-Crusius, Einleitung in das Studium der Dogmatik. Lpz. 1820. F. Fischer, zur Einleitung in die Dogmatik der evangelisch-protestantischen Kirche. Tüb. 1828. Mynster, über den Begriff der christlichen Dogmatik (theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1831. Heft 3). Rust, Rede über christliche Dogmatik. Frankf. 1830. Kling, über die Gestalt der evangel. Dogmatik (Tüb. theol. Zeitschrift 1834. 4). F. H. Th. Allihn, Einl. in das Studium der Dogmatik nach den Ergebnissen der neuesten wissenschaftl. Forschungen. Lpz. 1837. Beck a. a. O. J. P. Lange, christl. Dogmatik. 1. Thl. Heidelb. 1849. Th. A. Liebner, Introductio in dogmaticam christianam. Lips. 1854. J. Müller, in Herzogs Realencykl. III. S. 433 f. Rothe, Begriff der evangelischen Dogmatik (zur Dogmatik 1).

Die christliche Dogmatik (Glaubenslehre) bildet den Mittelpunkt der Theologie, indem in ihr die Ergebnisse der exegetischen und historischen Forschung, soweit dieselben den christlichen Glauben als solchen berühren, in das Bewußtsein der Gegenwart verarbeitet und zu einem wissenschaftlichen Ganzen verbunden werden, aus welchem wieder die Grundsätze für die Sittenlehre und die praktische Theologie abgeleitet werden. Sie ist weder bloße Religionsphilosophie noch bloße Dogmengeschichte, und ebensowenig bloße biblische oder bloße symbolisch-biblische Dogmatik, sondern eine historisch-philosophische Wissenschaft, in welcher das auf historisch-exegetischem Wege Gewonnene zu einem systematischen Ganzen verarbeitet erscheint, als Summe der christlichen Glaubenswahrheit, in ihrem organischen Zusammenhange mit den Thatsachen des religiösen Bewußtseins. Sie verlangt daher ebensowohl eine exegetisch-historische als eine philosophische Vorbildung.

Was oben (§. 79) von der systematischen Theologie überhaupt gesagt ist, gilt näher von der Dogmatik als solcher, in welcher der eigentliche

[6] Theol. Ethik I. S. 38; vgl. dagegen Lange a. a. O. S. 49. und Julius Müller in Herzogs Realencykl. III. S. 439. Auch Dorner ebend. IV. S. 187: „Dogmatik und Ethik sind so gewiß selbstständige Disciplinen, als Gott und Mensch wirklich verschieden sind. . . . Die Dogmatik beschäftigt sich mit Gottes Wesen, Gedanken und Thaten, welche . . . zum Ziel eine ethische Welt haben; die christliche Ethik beschäftigt sich mit dem nach Gottes thatwerdendem Liebesrathschluß in Form menschlicher Freiheit sich verwirklichenden Guten.“ Vgl. auch Schenkels Dogmatik I. S. 13.

Schwerpunkt ruht; denn auch die mit ihr verbundene Sittenlehre hängt zuletzt an ihr, so daß man mit Augusti (System der christlichen Dogmatik §. 1) sagen kann, der alte und allgemeine Sprachgebrauch, wonach Dogmatik und Theologie als Eins gefaßt werden, sei ein Beweis von der hohen Wichtigkeit, welche man von jeher dieser ersten unter den theologischen Disciplinen beilegte. Sie ist nach Lange's Ausdruck (a. a. O. S. 46) „im specifischen Sinne die Theologie der Kirche". Gleichwohl sind nicht Alle über den Umfang und die Bedeutung dieser Wissenschaft einverstanden, indem die Einen sie zu einer bloß historischen, die Andern zu einer rein philosophischen (speculativen) Wissenschaft machen; und auch die, welche das Geschichtliche und Speculative in ihr zugleich anerkennen, denken über das Verhältniß des einen Moments zum andern sehr verschieden.

Die Dogmatik zu einer bloß historischen Wissenschaft zu machen, kann mit verschiedenen Grundansichten zusammenhängen. Eine starre Orthodoxie, welche das Lehrsystem für ein= und allemal abgeschlossen hält, engt die Dogmatik ebensosehr in die Grenzen der Vergangenheit ein, als der Indifferentismus sie zu einer bloßen alten Geschichte machen will, welche der eigenen Weisheit höchstens die sehr entbehrliche Schleppe nachträgt. An Urtheilen der letztern Art hat es im vorigen Jahrhundert nicht gefehlt, und noch mehrere dogmatische Werke dieses Jahrhunders sind mit unverarbeiteten historischen Stoffe angefüllt (Bretschneider, Wegscheider), oder nehmen (wie Tzschirner) eine bloß referirende Stellung ein. Es giebt aber noch eine andere historische Ansicht von der Dogmatik, die jedoch wenigstens von einem lebendigen Begriff der Geschichte ausgeht und daher eine geistige Vermittlung zwischen Vergangenheit und Gegenwart setzt. So Herder[1] und besonders Schleiermacher, der eigentlich schon ganz aus der Vergangenheit heraustritt und die Dogmatik (ähnlich der Statistik) zu einer Wissenschaft der geschichtlich bedingten Gegenwart macht, indem er sie als „die Wissenschaft" faßt „von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengemeinschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre"[2].

Mit Recht ist dagegen gefragt worden: was heißt „geltend"? Darauf hat Schleiermacher die Antwort: „Geltend heißt die Lehre, welche in öffentlichen Verhandlungen als Darstellung der gemeinsamen Frömmigkeit

---

[1] Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen §. 37: „Dogmatik, selbst dem Begriffe ihres Namens nach (?), ist nichts als eine Dogmengeschichte. Jedes Dogma rein philologisch, historisch, philosophisch durchführen, sodann für unsere Zeit dessen Gebrauch zeigen, wie unterrichtend, wie heilsam!" — Wenn, gestützt auf dieses Wort, Röhr (Briefe über Rationalismus S. 39) die Erwartung ausdrückte, daß die Zeit kommen werde, wo unsere Dogmatik nur als Dogmengeschichte auftreten werde, und sich dabei auf den Gang beruft, den der Forschungsgeist der Theologen seit Socin und Herbert von Cherbury genommen, so schien zu Erfüllung dieser Weissagung wenig Hoffnung vorhanden. Gleichwohl ist nun von anderer Seite her und in anderm Zusammenhange der „Dogmatik" als solcher ein Todesschein ausgestellt worden, insofern sie als „Kirchensatzungs-Wissenschaft" von der Glaubenslehre unterschieden wird. Schweizer a. a. O. sagt: „An die Stelle der frühern Dogmatik ist die evangelisch-protestantische Glaubenslehre getreten und hat, in jener nur sehr bedingt und gebunden enthalten, sich von der dogmatischen Fessel frei gemacht als Darstellung des Glaubens der jeweiligen Entwicklungsstufe der evangelischen Kirche"; doch hängt dieß mit der oben erwähnten Verschiedenheit des Sprachgebrauchs zusammen.

[2] Darstellung §. 97. 196 ff. Der christliche Glaube Bd. I. S. 1.

gebraucht wird"[3], oder, „was amtlich behauptet und vernommen wird, ohne amtlichen Widerspruch zu erregen"[4], wobei er jedoch selbst zugeben muß, daß „die Grenzen nach Zeit und Umständen weiter und enger gesteckt seien." Indem nun nach dieser Definition nicht das, was einst gegolten hat, sondern was gilt, darzustellen ist, so tritt die Dogmatik schon mit dem einen Fuß aus dem rein historischen Gebiete heraus. Schleiermacher geht aber noch weiter. Indem er verlangt, daß die Dogmatik nicht bloß fremde, sondern eigene Ueberzeugung zu geben habe (§. 196), und ihr sogar einen divinatorischen Charakter zuschreibt (§. 202), indem er „Reinigung und Vervollkommnung der Lehre"[5] als ihre Aufgabe faßt und ein kritisches Verfahren fordert (welches letztere freilich auch schon bei der Historie gilt), so macht er sie zugleich zu einer Wissenschaft, die auf die Zukunft gerichtet ist und die ebenso lehrt, was hinfort gelten soll, als was gilt und gegolten hat. Damit aber fällt die Dogmatik offenbar aus dem Rahmen der historischen Theologie heraus, und eben deßhalb sind selbst von Anhängern der Schleiermacherschen Schule nicht ungegründete Bedenklichkeiten gegen diese Einrahmung gemacht worden[6].

Damit aber ist der historische Charakter der Dogmatik nicht geleugnet. Dieser ist vielmehr festzuhalten, wenn die Dogmatik nicht mit der Religionsphilosophie in Eins zusammenfallen soll. Die Substanz der Dogmatik ist allerdings eine historische, die aber nur durch den philosophischen Proceß des Gedankens hindurchzugehen hat. Die Dogmatik hat es nicht bloß mit dem abstracten religiösen Bewußtsein, sondern mit dem Bewußtsein der Kirche, mit geschichtlich vermittelten Offenbarungen Gottes an die Menschheit zu thun. Nur muß das Göttliche, soweit es menschlich erfaßbar ist, auch wieder in menschlicher Bestimmtheit erfaßt und in das wissenschaftliche Bewußtsein der Gegenwart aufgenommen werden. So durchdringen sich geschichtliches Wissen und philosophisch-systematisches Denken in der Behandlung der Glaubenslehre. Es findet, wie Hase[7] richtig zeigt, „eine Beziehung der Religion an sich zur Religion statt, wie sie im Christenthum und in dessen Darstellung durch die evangelische Kirche erscheint", oder, wie die neuern Ausgaben sich bestimmter ausdrücken: „der christlichen

---

[3] Der christliche Glaube Bd. I. S. 1.

[4] Darstellung §. 196 Anm.

[5] Der christliche Glaube Bd. I. S. 130. Besonders deutlich spricht sich aber Schleiermacher gegen eine bloß empirisch geschichtliche Fassung der Dogmatik (und Moral) aus in der „christlichen Sitte" S. 9: „Immerhin können wir dabei stehen bleiben, daß jede Darstellung der christlichen Lehre eine geschichtliche ist, aber sie darf deßwegen nicht aufhören, auch eine systematische zu sein; sowie andrerseits dabei, daß jede eine systematische ist, aber sie darf nie rein systematisch, sondern muß immer nur geschichtlich-systematisch sein."

[6] S. oben S. 284 die Stelle aus Lücke.

[7] Evangel. Dogm. I. §. 2. — Mit der Hase'schen Definition läßt sich auch die von de Wette (Dogm. I. §. 60) vereinigen: „Darstellung des Christenthums im Verhältnisse zu einer Zeitbildung ist Dogmatik." Andere Definitionen, wie die von Reinhard, Wegscheider, Tzschirner leiden an großer Unbestimmtheit, z. B. die von Tzschirner: „Dogmatik ist die Wissenschaft der christlichen Glaubenslehre oder die wissenschaftliche Darstellung der im Christenthum enthaltenen Lehre von Gott und göttlichen Dingen."

Religion an sich zum religiösen Geiste"[8]. Auch nach **Schenkel**[9] ist „die christliche Dogmatik die wissenschaftlich zusammenhängende, in persönlicher Ueberzeugung begründete Darstellung von der Wahrheit des christlichen Heils, wie dieselbe geschichtlich vermittelt ist in der Form des christlichen Gemeindebewußtseins." Daraus geht hervor, daß der ächte Dogmatiker alle theologischen Bildungsstufen in sich aufnehmen und das Ganze des theologischen Wissens nicht nur geistig beherrschen, sondern auch mit seinem persönlichen Charakter dafür einstehen, daß er mit seiner Lehre die Kirche vertreten und daß sich das gemeinsame Bewußtsein in dem seinigen in concreter Lebendigkeit darstellen muß — die höchste Aufgabe für den Theologen! Er muß festgegründet stehen auf dem Grunde des göttlichen Wortes in der Schrift, aber auch den ganzen dogmenhistorischen Proceß in sich aufgenommen, die Gegensätze in sich verarbeitet, Alles zur Klarheit und Sicherheit des eigenen Bewußtseins gebracht und sich über jede Lehre von Innen und Außen Rechenschaft gegeben haben. Ihm muß der menschliche Geist mit seinen religiösen Anlagen, Bedürfnissen, Bestrebungen ebensowohl aufgeschlossen sein als die Schrift mit ihren Tiefen; er muß die Gegenwart kennen, wie die Vergangenheit, und aus beiden muß er auf die Zukunft fortentwickelnd und neue Entwicklungen vorbereitend hinwirken[10], „der Zeit **folgend**, nicht aber ihr **dienend**"[11].

§. 81.

Die Apologetik und ihr Verhältniß zur Dogmatik.

Schleiermacher §. 32—42. Vgl. den Artikel „Apologetik" (von Heubner) in Ersch und Grubers Encyklop. 1. Sect. Bd. 4. S. 451—61. **Schmid**, über christl. Apologetik, in der Oppositionsschrift für Theol. und Philos. 1829. II. 2. ***Lechler**, über den Begriff der Apologetik, ein histor. Beitrag zur Bestimmung der Aufgabe, Methode und Stellung dieser Wissenschaft, in den Stud. u. Krit. 1839. 3. **Hänell**, die Apologetik als die Wissenschaft von dem der Kirche und

---

[8] So heißt es in der 5. Aufl. §. 1: „Die Dogmatik ist die systematische Darstellung der christl. Religion, wiefern sie sich in Dogmen ausgeprägt hat, in ihrem Verhältnisse zum religiösen Geiste". Vgl. §. 11 (nach der ältern Redaction): „Wie die philosophische Dogmatik ohne Rücksicht auf die Geschichte eine bloße Abstraction ist, so werden die historischen Darstellungen (der biblischen, kirchlichen und comparativ-symbolischen Dogmatik) erst durch ihren Verein mit der philosophischen Dogmatik zur eigentlichen **Wissenschaft**, als das Bewußtsein vom Christenthum in seiner ursprünglichen Gestalt, als Selbstbewußtsein drr Kirche und als Einsicht in die verschiedenen Formen, in denen sich der christliche Geist, vermischt mit menschlichen Irrthümern, ausgesprochen hat. Wichtig jede in ihrer Art, sind sie jedoch nur vereinzelte Anschauungen des Christenthums. Zur vollen Einsicht derselben wird erfordert die **Dogmatik an sich**, welche den christlichen Glauben in seiner gesammten Entwicklung auffaßt und im Wesen des religiösen Geistes verstehen lehrt." Auch der neuere französische Protestantismus anerkennt, im Gegensatz gegen die frühere abstracte Auffassung der Dogmatik, das Zusammenwirken verschiedener Factoren in ihr, des religiösen, des historischen und des wissenschaftlichen. Vgl. die Broschüre M. Scherer, ses disciples et ses adversaires. Paris 1854. p. 3 ss.

[9] Christliche Dogmatik S. 1.

[10] **Hase** a. a. O. unterscheidet 5 Functionen des Dogmatikers: 1. philosophische Entwicklung des religiösen Glaubens, 2. historisch-kritische Auffassung, 3. systematische Anordnung, 4. religiöse Begründung und Beurtheilung, 5. organische Fortbildung des christlichen Glaubens.

[11] **Kling** a. a. O. S. 11.

der Theologie gemeinsamen Grunde, in den Stud. u. Krit. 1843. 3. J. Hirzel, über die christl. Apologetik. (Vortrag an die Züricher Synode.) Zürich 1843. Kienlen, die Stellung der Apologetik und der Polemik in der theologischen Encyklop. (Stud. und Krit. 1846. 4. S. 893 ff.). Mein Artikel in Herzogs Realencykl. I. S. 430.

Die Darstellung der christlichen Glaubenslehre setzt die Wahrheit des christlichen Glaubens im Ganzen oder die Thatsache des Christenthums als eine göttliche Thatsache voraus. Diese Voraussetzung aber selbst hat die Wissenschaft vor dem religiösen Bewußtsein zu rechtfertigen, und so geht der rein dogmatischen Thätigkeit die apologetische voran. Die Apologetik ist ihrer Form nach, wie die Dogmatik, eine philosophisch-historische Wissenschaft, denn sie führt ihren Beweis sowohl innerlich (aus Vernunft und Gewissen) als äußerlich (aus der Geschichte). Ihrem Inhalte nach aber verhält sie sich zur Dogmatik wie das Principielle und Constitutive zum systematisch Entwickelten, wie der Grundton zu dem von ihm getragenen Tonganzen. Beide Wissenschaften lassen sich daher nur beziehungsweise, nicht absolut von einander trennen.

Schleiermacher, der die Dogmatik in der historischen Theologie unterbringt, hat gleichwohl ein eigenes Gebiet der philosophischen Theologie aufgestellt und zwar als das erste von allen; dieses geht ihm in der Apologetik und Polemik auf. So stehen diese beiden Wissenschaften als Vorposten da, aber in der That etwas verloren und vereinsamt, von der theologischen Hauptmacht der Dogmatik weit entfernt und durch andere Gebiete (das exegetische und kirchenhistorische) getrennt. Wir halten es aber für geeigneter, diese Vorposten zurückzuziehen und der Hauptmacht einzuverleiben. Sie beide gehören ja mit zur Dogmatik; sie bilden ihre Organe, durch die sie sich nach Außen verständlich macht; in ihnen pulsirt das dogmatische Leben; sie sind die beiden Pole, an denen der elektrische Strom, der durch die Dogmatik geht, sich hier positiv, dort negativ entladet. Mit jedem Schritte, den die Glaubenslehre thut, muß sie auch ihr gutes Recht, Glaubenslehre zu sein, gegen den Unglauben vertheidigen, und ebenso muß sie als eine bestimmte Glaubenslehre (z. B. als protestantische) ihre Bestimmtheit gegen eine andere (z. B. die römisch-katholische) hervorkehren [1]. Also

[1] Zu verschiedenen Zeiten wird bald das apologetische, bald das polemische Interesse das vorwaltende sein. Im 16. und 17. Jahrhundert war es das letztere; jetzt läßt sich dagegen eine Dogmatik ohne fortgesetztes apologetisches Interesse nicht denken. Und doch hat der neu erwachte confessionelle Hader die ruhigen und vorurtheilsfreien apologetischen Erörterungen wieder um ein Beträchtliches zurückgedrängt. „Viele Zeitgenossen" (klagt Ullmann mit Recht, Vorr. zur 6. Aufl. der „Sündlosigkeit Jesu" S. V.), „selbst unter den jüngern, sind so abgeschlossen in den Formeln einer fertigen Lehre, sei es einer Lehre des Glaubens oder einer Lehre des Unglaubens, daß sie eine Begründung des Glaubens von vorne herein zurückweisen: die Einen, weil sie von einer stets aufs Neue zu liefernden Begründung, die Andern, weil sie vom Glauben selbst nichts wissen wollen".

die Dogmatik selbst verfährt in ihrem Vortrage, sofern er ein lebendiger ist, bald apologetisch bald polemisch: apologetisch, insofern sie es darauf anlegt, bei der Darstellung jedes einzelnen Dogma's die christliche Grundanschauung als eine von allen andern Religionen sich eigenthümlich unterscheidende hervortreten zu lassen und dadurch die Ueberzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums im Ganzen durch den Einblick in das Einzelne zu befestigen; polemisch, insofern sie alles Ungehörige, das Dogma Trübende, Entstellende oder Beeinträchtigende zurückweist und die kirchliche Fassung desselben gegen unkirchliche und pseudokirchliche Formulirungen in Schutz nimmt.

Dieß hindert jedoch nicht, Apologetik und Polemik auch wieder als gesonderte Disciplinen zu behandeln[2], und besonders hat die erstere sich ein Recht dazu erworben. Sie darf sich aber nicht von der Dogmatik entfernen, sondern indem sie ihr „den Boden vindicirt"[3], muß sie ihr (wie der Täufer Christo) vorangehen und Bahn machen, sei es nun, daß sie die Einleitung zur Dogmatik bilde, oder selbstständig ihr Amt versehe; immerhin wird sie es im Dienste der Dogmatik und im Hinblick auf sie thun. Sie hat sonach ihre eminente Stellung allerdings an der Spitze der Dogmatik, nicht aber an der Spitze des gesammten theologischen Studiums einzunehmen, wohin sie Schleiermacher verwiesen hat. Freilich kann man sagen, auch Exegese und Kirchengeschichte können ihrem innersten Wesen nach nicht als christlich-theologische Wissenschaften begriffen werden ohne eine Verständigung über das Wesen des Christenthums im Allgemeinen. Aber diese Verständigung kann auch wieder nur eintreten auf der geschichtlichen Grundlage; sonst schwebt sie in der Luft. Und so kommen wir wieder darauf, daß es für keine Disciplin einen *absoluten* Anfang giebt. Gewisse apologetische Voraussetzungen müssen allerdings schon bei dem exegetischen und kirchenhistorischen Studium gemacht werden, mit der Hinweisung jedoch auf die vollständige Erörterung an ihrem Orte. Dieser Gang erweist sich auch me thodologisch als der richtige. Mit einem apologetischen Collegium glei beim Eintritt in die Theologie wäre einem Studierenden gewiß nicht g dient; das apologetische Interesse muß erst durch die exegetischen und kirchenhistorischen Studien (namentlich auch durch das Leben Jesu und die G schichte des Reiches Gottes) geweckt werden. Aber beim dogmatischen Stu dium angelangt, kann der Theologe der Apologetik, als grundsätzlicher (pri cipieller) Wissenschaft, nicht länger entrathen. Ob ein besonderes Kathed für dieselbe zu errichten oder ob sie mit dem dogmatischen Vortrag verbu den werden soll? darüber läßt sich nichts Absolutes bestimmen. Ohne No sollen die Fächer nicht vervielfältigt werden, und die Erfahrung hat wo gezeigt, daß, wenn auch auf schriftstellerischem Gebiete besondere Werke üb *Apologetik* nur erwünscht sein können, indem sie zu einer gründlichen E

---

[2] *Sack* (in der Polemik) hat den Unterschied auch so gefaßt: „Die Dogmatik die christliche Lehre in ihrer eigenthümlichen Gestalt für *christliche* Denker, sie se *Freundschaft* voraus; die Apologetik ist die christliche Lehre in ihrer eigenthü lichen Gestalt für *heidnische* Denker, und setzt *Feindschaft* voraus; die Polem aber gestaltet dieselbe Lehre für *christlich-häretische* Denker, und setzt *Verstin mung* voraus." Indessen durchkreuzen sich eben diese Functionen mannigfach. welcher Dogmatik träte nicht namentlich die Verstimmung hervor, in unsrer so vie fach verstimmten Zeit?

[3] *Zyro* in der angeführten Rec. in den Stud. u. Krit. 1837. 3.

örterung der Lebensfrage hinführen, auf deren Lösung die ganze Dogmatik ruht, doch die Apologetica ohne Anschluß an eine andere Disciplin etwas verlassen dastehen[4]. Ehemals hat man wohl auch die Apologetik mit der Einleitung in die biblischen Bücher verbunden, indem man den Nachweis der Aechtheit dieser Schriften und die Erörterungen über Offenbarung und Inspiration für das Wesentliche ihrer Aufgabe hielt; es ist aber in neuerer Zeit richtig gezeigt worden, wie nicht dieses Einzelne, sondern die christliche Religion in ihrer totalen Erscheinung das Object der apologetischen Beweisführung sein muß[5]. Diese wird sich auf einem doppelten Boden halten, als Beweis des Geistes und der Kraft (1 Cor. 2, 4). Man hat dieß früher einseitig auf den Weissagungs- und Wunderkreis beschränkt. Wir würden eher sagen, der Beweis des Geistes bestehe darin, daß das Christenthum sich innerlich rechtfertigt vor dem Geiste, daß es sich nämlich als Religion erweist; der Beweis der Kraft aber darin, daß es als eine bestimmte geschichtliche Thatsache, als die energische Verwirklichung der Religion begriffen wird, als die Religion, welche die Acten der Weltgeschichte für sich hat. Die Aufgabe der Apologetik läßt sich somit nach Lechler[6] als doppelte fassen: 1. zu zeigen, daß das Christenthum wirklich Religion, und 2. daß es wahre Religion, die Religion schlechthin sei[7]. Sie schließt sich so von der einen Seite an die Religionsphilosophie, von der andern an die Resultate der Exegese und der Kirchengeschichte an: an die Religionsphilosophie, insofern diese das Wesen der Religion im Allgemeinen zu bestimmen hat, während die Apologetik diesen allgemeinen Religionsbegriff an das Christenthum heranbringt und zeigt, wie er in ihm concret erfüllt sei; an die Resultate der Bibel- und Kirchengeschichte, insofern die ganze Entwicklung der göttlichen Offenbarungsweisheit (Oekonomie), vor Allem die Erscheinung Christi selbst und das Dasein der Kirche den Boden bilden, auf den ihre Beweise sich stützen. Mit andern Worten: die Nachweisung der absoluten Bestimmung des Christenthums, Religion für alle Völker und Zeitalter, die Religion des einzelnen Menschen und der Menschheit zu sein, das ist wissenschaftlich ausgedrückt dasselbe, als was die populäre Definition will, wenn sie sagt, die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums zu beweisen sei die Aufgabe der Apologetik. Man hat dieß nur zu häufig so gefaßt, als ob die Göttlichkeit als ein neues Prädicat zur Wahrheit hinzukomme, und hat dabei (vom ältern supranaturalistischen Standpunkte aus) lediglich an das Außerordentliche der Mittheilung, an Inspiration, Weissagung, Wunder gedacht[8]; die Göttlichkeit liegt aber schon in der Wahrheit

---

[4] Schon Nösselt erklärte sich gegen eine besondere Behandlung der Apologetik; so auch Tholuck, vermischte Schriften Th. I S. 376, und literar. Anzeiger 1831 Nr. 68 und 1839 Nr. 62. Vgl. indessen Nitzsch, protestant. Beantwortung von Strauß' phil. Dogmatik, in den Stud. und Krit. 1842. 3. Gegenwärtig wird doch meist die Apologetik als Einleitung in die Dogmatik gelesen?

[5] Lechler a. a. O.

[6] a. a. O. S. 605.

[7] „Das Subject ist die christliche Religion, das Prädicat die absolute Religion, die Copula die Apologetik selbst; denn sie ist eben der wissenschaftliche Proceß, der die christliche Religion als die absolute erweisen soll." Lechler a. a. O. S. 608.

[8] Durch das Aufwerfen dieser Verschanzungen (ohne nähere Vermittlung mit dem Inhalt des Evangeliums) entstand jener „garstige Graben", von dem Lessing sagte, daß er nicht darüber kommen könne. Vgl. Hirzel S. 22 ff. — „Die göttliche Natur des Christenthums bekundet sich nicht in der Abwesenheit der natürlichen

und die Wahrheit in der Göttlichkeit. Dieß ist indeß nicht so zu verstehen als ob das Göttliche des Christenthums nur in den sogenannten allgemein gültigen sittlichen Wahrheiten, in seiner abstracten Vernunftmäßigkeit bestehe obwohl dieß schon etwas ist und auch dem Rationalisten ein Feld apologetischer Wirksamkeit offen läßt; sondern die Wahrheit des Christenthums ist eine eigenthümliche, mit dem Christenthum in die Welt getretene, mithin geoffenbarte; denn „was kein Auge gesehen, kein Ohr gehöret und in keines Menschen Herz gekommen ist, das hat Gott denen bereitet, die ihn lieben und es uns geoffenbart durch seinen Geist" (1 Cor. 2, 9—10). Aber diese eigenthümlich specifische göttliche Wahrheit muß sich allerdings auch als eine menschliche, d. h. als eine Wahrheit für den Menschen ausweisen und innerlich bezeugen [9], und daher hat sie vorerst den negativen Beweis zu leisten daß sie nichts dem Wesen und der Bestimmung des Menschen, mithin nicht der (absoluten) Vernunft Widerstrebendes enthalte, sondern daß ihre Bestimmtheit auch ihre Vernünftigkeit sei [10].

Geschichte der Apologetik.

Die Nothwendigkeit, das Christenthum im Allgemeinen (Glauben und Sitte der Christen) gegen Angriffe zu vertheidigen, stellte sich frühe ein. Die erste Gestalt der Apologetik war eine juridische, Abwehr ungerechter Beschuldigungen vor dem Richterstuhle heidnischer Obrigkeiten. An diese Nothwehr schloß sich aber die engere theologische Apologetik an; die Defensive ging also bald in Offensive über, so daß die Apologetik auch einen polemischen Charakter annahm: die ersten christlichen Apologeten stellten das Heidenthum in seiner Nichtigkeit, das Judenthum in seiner Unzulänglichkeit, das Christenthum in seiner göttlichen Größe und Einzigkeit dar. Die ältesten Apologien eines Aristides und Quadratus, sowie die eines Melito von Sardes, Miltiades und Claudius Apollinaris sind entweder ganz nicht mehr oder nur in Bruchstücken vorhanden (bei Eusebius). Die ältesten, die wir noch haben, sind die beiden Apologien Justins des Märtyrers (um die Mitte

---

Factoren in der Entwicklung der menschlichen Ordnungen; wäre dem so, so würe freilich Christus und das Christenthum nicht ein Gegenstand der Geschichte, sondern eine Fabel sein; sie bekundet sich durch die erneuernde Kraft des Geistes im lebendigen Bewußtsein der Gläubigen." Bunsen, Hippolytus I. S. XLIV.

[9] „Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnt's der Sonne Licht ertragen?"
Göthe.

[10] Uebrigens „kann auch dann noch von Apologetik die Rede sein, wenn gerade das demonstrirt wird, daß sich hier das entscheidende Moment nicht eigentlich andemonstriren lasse. Demnach wäre z. B. dem Schriftchen von Lavater: „„Nathanael oder die eben so gewisse als unerweisliche [wollte sagen: unbeweisbare] Göttlichkeit des Christenthums"" besonders auch eine apologetische Bedeutung zuzuschreiben. Hirzel a. a. O. S. 11. Und ebendas.: „Die Apologetik kann nur theils die Hindernisse für den denkenden Verstand wegräumen, theils den schon vorhandenen Glauben mit dem gesammten Wissen und Leben in Uebereinstimmung oder in ein klar bewußtes Verhältniß bringen." — „Keine syllogistische Beweisart für die Wahrheit des Christenthums ist unwiderleglich; aber den Beweis des Geistes und der Kraft hat noch kein menschlicher Scharfsinn zu Schanden gemacht." Schenkel, der eth. Charakter des Christenth. (protest. Monatsbl. 1857. S. 115). So sagt auch schon Melanchthon von den christl. Wahrheiten: „Geometrica pingi et oculis subjici possunt haec vero, de quibus hic dicimus, non ita pingi et oculis subjici possunt, sed attenta consideratione paulatim magis intelliguntur." Loci communes (bei Bretschneider, Corpus Reform. XXI. p. 646).

des 2. Jahrhunderts), an welche sich die von Tatian, Athenagoras, Theophilus von Antiochien, Hermas anschlossen. Die alexandrinischen Theologen Clemens und Origenes haben, der Erstere gegen die Hellenen im Allgemeinen (λόγος προτρεπτικός), der Letztere gegen die Angriffe des Celsus, das Christenthum vertheidigt und dabei, wie auch ihre Vorgänger, von der hellenischen Philosophie selbst Gebrauch gemacht. In der afrikanischen Kirche wurde Tertullian durch verschiedene Schriften (Apologeticus — adv. nationes — adv. Judaeos) der Sachwalter des Christenthums; an ihn schlossen sich Minucius Felix, Cyprian, Arnobius (um 303), Lactanz († um 325) an.

Auch die Väter der 2. Periode, obwohl ihre Thätigkeit mehr nach innen sich richtete, setzten die apologetische Thätigkeit fort: so Athanasius (λόγος κατὰ Ἑλλήνων), Cyrill von Alexandrien († 444, gegen Julian 10 Bücher) u. A. — Als das antike Heidenthum überwunden war, galt es, das Christenthum noch fortwährend gegen die Angriffe der Juden und, seit dem Auftreten Mohamebs, gegen die Bekenner des Islam zu vertheidigen. Im Mittelalter entstanden mehrere apologetische Werke dieser Art, so von Agobard von Lyon (de insolentia Judaeorum im J. 822), Abälard (dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum), Thomas Aquino (de veritate cath. fidei contra gentiles).

Aber auch innerhalb des Christenthums fing eine innere Unsicherheit über die Grundlagen desselben an sich kundzugeben. Philosophie und Christenthum kamen in Conflict, und so nahm besonders seit der Wiederherstellung der Wissenschaften im 15. Jahrhundert die apologetische Thätigkeit ihren Weg nach innen; die Wahrheiten des Christenthums wurden gegen die philosophische Skepsis sicher gestellt. Marsilius Ficinus: de christiana religione et fidei pietate (opp. Par. 1641. T. I. p. 1—73), und der geistreiche Savonarola: Triumphus crucis seu de veritate rel. christ. libri IV (vgl. Rudelbachs Monographie S. 367 ff.). Das Zeitalter der Reformation hatte mehr die Kämpfe innerhalb der Kirche durchzufechten; aber bald nachher trat wieder das apologetische Bedürfniß ein. Grotius verfaßte 1627 seine Schrift: de veritate rel. christ.[11], zunächst für Seeleute, die mit nicht-christlichen Nationen in Berührung kamen, um ihnen ein Ankertau zu geben, das sie vor dem Versinken in den Mohamedanismus und das Heidenthum bewahren sollte. Das Werk eignet sich aber mehr für Gelehrte als für Ungelehrte und hat lange Zeit unter den Ersteren sich in Ansehn erhalten. In seine Fußtapfen trat später der arminianische Theologe Limborch (de veritate religionis christianae amica collatio cum erudito Judaeo, Gouda 1687, Bas. 1740), worin er den spanischen Juden Orobio und den portugiesischen deistischen Juden Acosta bekämpfte. Mit dem Erwachen der sogenannten Freigeisterei in England war auch in eben diesem Lande der Impuls zur apologetischen Schriftstellerei gegeben, die sogar durch Preisaufgaben gefördert ward. Zu nennen sind: Locke (1695. 1733), Sam. Clarke (1704), Lardner (Credibility of the gospel history, 1764—67, IV; übersetzt von Bruhn, fortgesetzt von Heilmann, Berl. und Leipz. 1750—51), Addison (Entwurf von den Wahrheiten der christlichen Religion, Hamb. 1782), Stackhouse (Werth der christlichen Religion, Lond. 1733; aus dem Engl. Gött. 1759). In der katholischen Kirche Frankreichs hat Pascal das Christenthum gegen die Einwürfe der Freigeister vertheidigt (Pensées, Par. 1668 und öfter; Ausg. von Faugère 1844); unter den Reformirten: Abbadie († in Irland 1727), Jacquelot († 1725), G. A. Turretin († 1687: Traité de la vérité de la religion chrétienne, par J. Vernet. Génève 1748. VII. 8.).

---

[11] Oefters aufgelegt, letzte Ausgabe von Bergmann, Amst. 1831.

Die deutschen Apologeten des vorigen Jahrhunderts folgten erst großentheils den Engländern. Vorzüglich aber riefen die Wolfenbüttler Fragmente (seit 1777) die apologetische Thätigkeit in die Schranken. Eine gewisse Unsicherheit gab sich indessen bald darin zu erkennen, daß man über den Stand der Vertheidigung selbst nicht eins war. Man gab preis, was man hätte halten sollen, und hielt sich auch wohl wieder an Anderes, was man hätte preisgeben können oder was wenigstens in der Form, in der man es bisher vertheidigt hatte, unhaltbar war. Man konnte sich in der That oft trösten, daß die Kirche bestand trotz ihrer Verheidiger[12]. Die Apologeten theilten sich in zwei Lager: in die streng kirchlich-orthodoxen, und in die latitudinarischen. Die vorzüglichsten Namen, die hier erscheinen, sind die eines Lilienthal (die gute Sache der Offenbarung, Königsb. 1750—1778 in 16 Bänden), Euler[13], Haller, A. F. W. Sack, Jerusalem, Nösselt, Leß, Spalding, Kleuker. Von dem Standpunkte der französisch modernen Bildung und zugleich eines ästhetisirten Katholicismus aus vertheidigte Chateaubriand den Genius des Christenthums und bewies dessen Größe aus der Geschichte seiner Märtyrer (le génie du Christianisme ou beauté de la religion chrétienne. Par. 1802. Aus dem Franz. mit Anmm. von Venturini. Münster 1803—04). Der weitere Entwicklungsgang der Theologie in Deutschland rief den Kampf zwischen Rationalismus und Supranaturalismus hervor (vgl. die Literatur oben S. 88 ff.), und so ging die Apologetik in die Polemik über; es handelte sich um die Principienfrage überhaupt. — Während aber die meisten der bisher genannten Werke mehr durch ein praktisches und momentanes, als durch ein rein wissenschaftliches Bedürfniß hervorgerufen wurden, denen sich noch in neuester Zeit und mit Berücksichtigung der Zeitbedürfnisse das von Stirm anschloß (s. unten die Literatur), machte nun, durch Schleiermacher angeregt, K. Sack in Bonn den Versuch, die Apologetik, die er eben deßhalb von der Apologie bestimmt unterscheidet, im strengern Sinne als Wissenschaft zu begründen, und dasselbe that in der katholischen Kirche Drey (vgl. Pelt S. 398 f.). Aber einen recht sichern Stand hat die Apologetik als eigene Wissenschaft sich noch immer nicht errungen. Auch damit ist nicht geholfen, daß man ihr in neuerer Zeit ihre Stellung in der praktischen Theologie hat anweisen wollen. Praktisch kann sie erst verwendet werden, wenn ihre Grundlagen theoretisch festgestellt sind.

Literatur der Apologetik.

a. Wissenschaftliche Apologetik:

- J. F. Kleuker, neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des Christenthums. Riga 1787—94. 4 Bde.
- W. Paley, Ueberſicht und Prüfung der Beweise und Zeugnisse für das Christenthum. Nach der 3. engl. Ausgabe mit Vorrede von J. A. Nösselt. Leipzig 1797. 2 Bde.
- G. S. Franke, Entwurf einer Apologetik der christl. Religion. Altona 1817.
- G. J. Planck, über Behandlung, Haltbarkeit und Werth des histor. Beweises

[12] „Es war mir oft — sagt Lessing in Beziehung auf die apologetische Literatur seiner Zeit — als ob die Herren wie dort in der Fabel „„der Tod und Liebe““ ihre Waffen vertauscht hätten. Je bündiger mir der Eine das Christenthum beweisen wollte, desto zweifelhafter ward ich. Je muthwilliger und triumphirender mir es der Andere ganz zu Boden treten wollte, desto gewisser fühlte ich mich, es wenigstens in meinem Herzen aufrecht zu erhalten.“ Siehe C. Schwarz, Lessing als Theolog. Halle 1854. S. 35.

[13] Vgl. mein Programm: Leonhard Euler, als Apologet des Christenthums. Bas. 1851. 4.

für die Göttlichkeit des Christenthums. Gött. 1821. (Womit zu vergl. J. S. Vaters Sendschr. an Planck über den historischen Beweis 2c. 1822.)

K. B. Stein, die Apologetik der Offenbarung als Wissenschaft dargestellt. Lpz. 1824.

K. H. Sack, christl. Apologetik. Hamb. 1829. 2. Aufl. 1841.

J. Ch. F. Steudel, Grundzüge einer Apologetik für das Christenth. Tüb. 1830.

†S. v. Drey, Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung. 1. Bd.: Philosophie der Offenbarung. Mainz 1838. 2. u. 3. Bd. 1847.

b. Praktische Apologetik (Apologien):

J. A. Nösselt, Vertheidigung der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion. Halle 1769. 5. Aufl. 1784. 1. Hälfte.

G. Leß, Beweis der Wahrheit der christlichen Religion. Bremen 1768. 5. Aufl. Gött. 1785.

J. F. W. Jerusalem, Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion. Braunschw. 1773—79. 2 Bde. Fortgesetzte Betrachtungen. Ebend. 1792—93. 2 Bde.

A. v. Haller, Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung, Bern 1772; neu herausg. von Auberlen. Basel 1858 [14].

— Briefe über einige Einwürfe noch lebender Freigeister wider die Offenbarung. Bern 1774—77. 2. Aufl. 1778. 3 Bde.

Ch. G. Hensler, die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion in der Kürze dargestellt. Hamb. 1803.

Th. Erskine, Bemerkungen über die Gründe der Wahrheit der geoffenb. Religion. Nach der 5. Aufl. a. d. Engl. von G. W. Leonhardi. Lpz. 1825.

*Stirm, Apologie des Christenthums in Briefen, für gebildete Leser. Eine gekrönte Preisschrift. Stuttg. 1836. 2 Bde. Neue Aufl. 1856.

J. F. Fleck, Vertheidigung des Christenthums. Lpz. 1842.

*K. Ullmann, die Sündlosigkeit Jesu; eine apologetische Betrachtung. 7. Aufl. Hamb. 1863.

— das Wesen des Christenthums (auch für gebildete Nicht-Theologen). Hamb. 1845. 4. Aufl. 1854.

*A. Tholuck, Gespräche über die vornehmsten Glaubensfragen der Zeit. Halle 1846. Neue unveränderte Ausg. Gotha 1864.

J. W. Hanne, Vorhöfe zum Glauben, oder das Wunder des Christenthums im Einklange mit Vernunft und Natur. Ein apologetischer Versuch in Briefen. Jena 1850—51. 2 Bde.

D. Frayssinous, défense du Christanisme. Par. 1851—53. 2 vols.

K. B. Hundeshagen, der Weg zu Christo, Vorträge im Dienste der innern Mission. Frankf. 1853.

J. Scheinert, die christl. Religion. Königsb. 1853—54. 2 Bde.

Fréd. de Rougemont, Christ et ses témoins, ou lettres d'un laïque sur la révélation et l'inspiration. Paris 1856. 2 vols. (Deutsch von Fabarius. Barmen 1859.) [15].

*Zur Verantwortung des christl. Glaubens. Zehn Vorträge von K. A. Auberlen, W. F. Geß, S. Preiswerk, C. J. Riggenbach, E. Stähelin, Imm. Stockmeyer. Basel 1861.

K. A. Auberlen, die göttliche Offenbarung, ein apologetischer Versuch. Basel 1861.

W. F. Geß und C. J. Riggenbach, apologetische Beiträge. Basel 1863.

M. Guizot, méditations sur l'essence de la religion chrétienne. Paris 1864. [16].

---

[14] Vgl. Hundeshagen in Gelzers Monatsbl. Juni 1858.

[15] H. G. Tzschirner, Geschichte der Apologetik, oder historische Darstellung der Art, wie das Christenthum in jedem Zeitalter bewiesen, angegriffen und vertheidigt ward; mit Vorrede von F. V. Reinhard. Lpz. 1805. Bd. 1. (unvollendet). Dahin gehören auch die Arbeiten von verschiedenen Gesellschaften zur Vertheidigung des Christenthums, wie die Haager Gesellschaft, die Teyler'sche Stiftung u. a. — Eine populäre Bearbeitung der christl. Apologetik giebt der Calwer Verlagsverein: Christliche Glaubenslehre. Ein Zeugniß für und wider. (Calw.) 1. Thl. Vorhof. II. Thl. Eigentliche Dogmatik (1. u. 2. Hälfte und Schluß). Stuttg. 1854. 56. 58.

[16] In das Gebiet der apologetischen Literatur gehören auch besonders die ein-

§. 82.

Polemik und Irenik.

Vgl. Schleiermacher §. 52—62; Pelt in Herzogs Realencykl. VII. S. 60. und XI. S. 791.

Wie die Dogmatik einerseits von apologetischem Interesse bewegt wird, so zieht sich auch durch ihren ganzen Vortrag ein polemisches Interesse, d. h. sie hat fortwährend die confessionellen Gegensätze (welche die Symbolik historisch zur Kenntniß bringt) zu berücksichtigen und das Eigenthümliche der Confession, zu der sie sich bekennt, herauszuheben. Dieß giebt ihr das confessionelle Gepräge, ohne das sie aufhört, die Dogmatik einer bestimmten Kirche zu sein. Sie hat überdieß auch den Irrthum und das Krankhafte in der eignen Kirche zu rügen (Elenchtik) und den dogmatischen Entartungen die gesunde Norm der Lehre entgegen zu halten. Dieses polemische Interesse schließt aber das irenische nicht aus, welches die Wahrheit auch an der Gegenpartei zu erkennen und die Bedingungen nachzuweisen bemüht ist, unter denen eine wahre und dauernde Vermittlung der Gegensätze auf kirchlichem wie auf wissenschaftlichem Boden zu erzielen ist. Beide, Polemik und Irenik (Henotik), sind daher nicht als besondere theologische Disciplinen, sondern nur als eigenthümliche Seiten an der dogmatischen Wissenschaft zu fassen.

Schon die alten Theologen unterschieden zwischen der akroamatischen und der elenchtischen (polemischen) Theologie (loci communes und controversiae). Damals aber hatte die Symbolik noch nicht die wissenschaftliche Gestalt, die sie jetzt hat. Setzen wir voraus, daß in der Symbolik die Unterscheidungslehren, soweit sie als historisches Material vorliegen, schon verarbeitet seien, so bleibt dem Dogmatiker nichts Anderes übrig, als daß er auf diesem historischen Boden sich frei und sicher zu bewegen und für seine Kirche ritterlich zu streiten wisse. Je weniger wir aber dem Dogmatiker dieses ersparen können [1], desto weniger läßt sich die Nothwendigkeit einsehen, der Polemik ein eigenes Feld anzuweisen. Eines lebt nur durch das Andere. Bloße

---

läßlichen Erörterungen über den Begriff des Wunders. Darüber zu vergleichen: Rothe, zur Dogmatik a. a. O. J. Hirzel, über das Wunder und was damit zusammenhängt. Zürich 1863. †Frohschammer, die Philosophie und das Wunder (Athenäum Bd. II. Heft 1). W. Beyschlag, die Bedeutung des Wunders im Christenthum. Berlin 1863. Jul. Köstlin, die Frage über das Wunder nach dem Stande der neuern Wissenschaft (Jahrbücher für deutsche Theol. IX. 2. S. 205 ff.) — und die Lehrbücher der Dogmatik und Apologetik von Auberlen, Schenkel, Schweizer, Weiße u. s. w.

[1] „Wider Willen werden auch friedliche Geister in den Strom der Polemik hineingerissen, und je bekenntnißtreuer Einer ist, desto mehr fühlt er sich durch die unausgesetzten Angriffe auf seine Erkenntniß zur Entgegnung aufgefordert." Schenkel, Gespräche rc. I. Vorr. IV.

Polemik, ohne dogmatische Grundlage, wird zur hohlen Klopffechterei, und bloße Dogmatik ohne polemisches Salz zur charakterlosen Breimasse. Wie die Dogmatik sich durch die vorausgeschickte *apologetische* Verständigung als eine *christliche* Dogmatik ankündigt, so giebt sie sich durch die polemische Richtung, die sie nimmt, entweder als eine katholische, oder als eine lutherische, oder als eine reformirte, oder als eine der Union bereits angehörende (unionistische) oder als eine dieselbe erst anstrebende (irenische, unionsfreundliche) zu erkennen. Eine schlechthin *christliche* Dogmatik, die eben so gut einen Katholiken als einen Protestanten *wissenschaftlich* befriedigen könnte, ist bei dem dermaligen Zustand der Dinge undenkbar [2]. Selbst wenn man sich nur auf die *biblische* Dogmatik beschränken wollte, so würde schon diese sehr verschieden ausfallen, je nachdem sie von einem Katholiken oder Protestanten bearbeitet würde. Nun aber ist die Dogmatik (wie früher gezeigt worden) nicht nur Darstellung der Bibellehre, sondern sie setzt diese, wie auch die Kirchenlehre voraus, und das, was von dem Dogmatiker als von dem Seinigen dazukommt, kann nur darin bestehen, seine oder vielmehr die Stellung der gegenwärtigen Zeit, soweit er sie begriffen und in sich aufgenommen hat, zur Bibel und zur Kirche näher zu bezeichnen und den Weg anzubahnen, den die Lehre in ihrer Fortentwicklung von nun an zu nehmen hat. Wie wäre dieß aber möglich ohne confessionelle Bestimmtheit? Insofern nun aber das letzte Ziel, auf das wir lossteuern, nicht Entzweiung sein kann, sondern Einheit, so kann allerdings die Aufgabe des Dogmatikers nicht darin bestehen, sich in dem Buchstaben der bisherigen kirchlichen Lehre also zu verfestigen, daß keine Annäherung möglich ist. Auch das Unhaltbare — nur der Stufe einer gewissen Zeitentwicklung Angehörige — bloß aus Eigensinn und Parteiinteresse auf Tod und Leben zu verfechten, ist die schlechte Polemik. Auf Ausgleichung und Vermittlung der Gegensätze muß zuletzt jede besonnene Dogmatik bedacht sein [3]. Aber diese Vermittlung darf nicht voreilig dadurch erzielt werden, daß man die Unterschiede verwischt, die Spitzen gewaltsam abbricht, die Schärfen abschleift und Alles zur Unbestimmtheit und Lauheit herunterstimmt; dieß die falsche Irenik. Im Gegentheil gilt es vor Allem, die Gegensätze scharf aufzufassen und bis in ihre Einzelheiten zu verfolgen. Bei diesem ehrlichen Verfahren läuft man am wenigsten Gefahr, der Gegenpartei Unrecht zu thun, sondern je tiefer man in die Eigenthümlichkeit auch der gegnerischen Lehre einzudringen sucht, desto mehr gewinnt man auch ihr die Seiten ab, von denen aus die Vereinigung möglich ist. Die Kenntniß der Krankheit führt allein auf die ächten Heilmittel, während Palliative nur schaden. Dieß hat die neueste Geschichte gelehrt, auch in Beziehung auf die beiden protestantischen Hauptconfessionen. Wohl ist zwar äußerlich eine Union vollzogen worden, die aber eben darum nicht überall hat durchgeführt werden können, weil die Gegensätze innerlich noch nicht vollkommen überwunden waren; diese wurden

---

[2] Vgl. *Schleiermacher* §. 197 Anm.

[3] Am meisten hat man sich vor aller falschen Consequenzmacherei zu hüten, die der Tod der Wissenschaften ist. Treffend sagt in dieser Beziehung ein französischer Schriftsteller: „L'homme n'est point un système, qui se dévide comme un fil jusqu' à son dernier bout. Il n'est point une force mécanique, qui se prolonge en ligne droite à l'infini. . . . *Le fanatisme en toutes choses est la réduction de l'intelligence par la passion sous le joug d'une idée exclusive.*“ *Rémusat*, de la Réforme et du Protestantisme, p. 52—53.

nur um so mehr hervorgerufen. Allein der Kampf, wo er nicht mit bli[illegible] der Leidenschaft, sondern im Interesse der Wahrheit geführt wird, kann un[d] wird am Ende doch nur die Folge haben, daß die beiden Erscheinungsformen des Protestantismus, die lutherische wie die reformirte, vor der Wissenschaft wie vor dem frommen Bewußtsein als gleich berechtigte sich ausweisen und daß die eine sich durch die andere immer mehr ergänzt, nicht abe[r] eine in die andere verschlungen wird (? absorptive Union)[4]. Schwierige[r] stellt sich einstweilen noch die Vereinigung des Katholicismus und Protestantismus dar, und so wird auch vor der Hand die Aufgabe des Dogmatikers auf diesem Gebiete weniger von irenischer als von polemischer Natu[r] sein. Allein so weit ist man doch einverstanden, daß die Gegensätze de[s] Katholicismus und Protestantismus, die im Großen und Ganzen dieselbe[n] geblieben, doch anders wissenschaftlich zu bestimmen sind, als dieß im Anfang des Kampfes der Fall war. So stellt sich z. B. in der neuern protestantischen Theologie das Verhältniß von Schrift und Tradition, von Rechtfertigung und Heiligung wesentlich modificirt dar, und auch die Lehre von der Kirche geht erst jetzt ihrer gründlichen Ausbildung und Durcharbeitung entgegen. Katholischer Seits aber macht sich der Gegensatz zwischen dem römisch-katholischen und dem freiern Princip immer geltender, und j[e] mehr in dieser Kirche vermöge der Anstrengungen edlerer Geister in ih[r] das rein Evangelische sich zur Klarheit hervorbilden und von einem vage[n] Liberalismus sich unterscheiden wird, desto eher wird, wenn auch nicht Vereinigung, so doch Verständigung auf dem gemeinsamen Grunde des Christlichen möglich sein.

Uebrigens ist mit der Rücksicht auf das Confessionelle der Begriff de[r] Polemik noch nicht erschöpft. Insofern nämlich Alles, was an Kamp[f] erinnert, Polemik heißt, so hat eine jede Wissenschaft ihre polemische Seite[;] auch die Apologetik hat eine solche[5], wie hinwiederum die Polemik (im engern Sinne) ihre apologetische Seite hat (Melanchthons Apologie der Augsburgischen Confession und ähnliche Schriften)[6]. Schleiermacher (§. 41[)] unterscheidet die Apologetik und die Polemik in der Weise, daß „diese nac[h] Außen, jene nach Innen gekehrt ist", und faßt dann die Polemik allgemeine[r] von der Bekämpfung der krankhaften Richtungen in der Kirche überhaup[t] (des Indifferentismus, Separatismus)[7]. Allein auch hierfür sowie für di[e]

---

[4] „Viele Lutheraner sind längst calvinisch, viele Calvinisten längst lutherisch; e[s] kommt nur darauf an, die rechten Wege zu finden, diese Einheit, welche schon besteht, zu fördern und auszusprechen." Henry, auf dem Berliner Kirchentag. (Verhandlungen S. 34.)

[5] „Es versteht sich von selbst, daß auf wissenschaftlichem Gebiete keine Vertheidigung möglich ist, die bloß vertheidigend wäre, ohne zugleich angreifend zu werde[n] und namentlich ohne zugleich positiv zu begründen." Lechler a. a. O. S. 597[.] Vgl. Hirzel a. a. O. S. 13.

[6] Schleiermacher §. 52. — Eine jede der Parteien hat sich gegen den Vorwurf der Anarchie oder der Corruption zu vertheidigen.

[7] Sack hat diese Kategorien noch weiter durchgeführt: Indifferentismus (i[n] Naturalismus und Mythologismus), Literalismus (in Ergismus und Orthodoxismus)[,] Spiritualismus (in Rationalismus und Gnosticismus), Separatismus (in Mysticismus und Pietismus), Theokratismus (in Hierarchismus und Cäsareopapismus)[.] Diese Krankheitsformen führt H. Steffensen (in den theol. Mitarbeiten. Kiel 1841[,] S. 3—32) auf zwei Grundformen zurück, insofern sie entweder „die kirchliche Frömmigkeit (das substantielle Leben der Kirche) oder die fromme Kirchlichkeit (das formelle Leben der Kirche) trüben."

Bekämpfung der einseitigen und verkehrten Richtungen in der Wissenschaft ist wohl nicht nöthig, eine besondere Disciplin aufzustellen. Diese krankhaften Erscheinungen [8] werden entweder theoretisch gerichtet (in der Dogmatik und Moral) oder praktisch bekämpft (auf dem Gebiete der klerikalischen und kirchlichen Wirksamkeit überhaupt), und auch der Kanon, wonach der Kampf zu führen ist (das ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ, Eph. 4, 15), ist ein ethischer. Darum haben Polemik und Irenik allerdings auch in der praktischen Theologie ihren Ort. Mit der Dogmatik verbunden werden sie am besten als „angewandte Dogmatik" gefaßt werden [9].

Geschichte der Polemik (vgl. oben Symbolik S. 269) u. Irenik.

Das Christenthum ist zum Kampf geboren. Christus sagte, er sei nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Von Anfang an gab es daher eine christliche Polemik. Paulus und Johannes bekämpften die Irrlehrer. In ihre Fußstapfen traten die Väter; vor Allen traten als Häresimachen auf Irenäus mit seinem Werk gegen die falsche Gnosis, und Tertullian, de praescriptione adv Haereticos. Die ganze Kirchenlehre ist durch die Bewegung des Kampfes hindurchgegangen. Mit der Polemik ist zeitweise die Irenik Hand in Hand gegangen; aber die unzeitigen Henotica haben den Kampf nur vermehrt und verwirrt. — Die Trennung der morgenländischen Kirche von der abendländischen (zunächst wegen des filioque) führte eine lange Polemik zwischen beiden Kirchen herbei und eben so viele Vereinigungsversuche (seit dem 11. Jahrhundert). Die Polemik im engern Sinne beginnt mit der Trennung der Kirchen durch die Reformation. Die während derselben erschienenen Streitschriften, durch die Umstände hervorgerufen, heißen Legion. Aber auch nachher erschienen Streitwerke aus beiden Heerlagern der Kirche. In der römischen Kirche schrieb der spanische Franciscaner Alphons de Castro († 1558 zu Brüssel) unter Philipp II. adv. omnes haereses libri XIV (Par. 1534), der Jesuit Franz Coster sein Enchiridion controversiarum (1585), Gregorius de Valentia de rebus fidei hoc tempore controversis (1591); vorzüglich aber hebt sich Bellarmin heraus († 1621) mit seinen disputationes de controversiis christianae fidei; daneben Martin Becanus († 1624 als Beichtvater Kaiser Ferdinands II.): Manuale controversiarum hujus temporis. Einen gewandten und theilweise zum Frieden einlenkenden Streiter erhielt der Katholicismus an Bossuet, Bischof von Meaux (1671): Exposition de la doctrine de l'église catholique sur les matières de controverse. — Unter den Lutheranern sind zu nennen: Chemnitz, Examen concilii Tridentini (1565), Nic. Hunnius († 1643), Διάσκεψις de fundamentali dissensu doctrinae Lutheranae et Calvinianae (Vit. 1616), Conrad Schlüsselburg, Superintendent zu Stralsund: Haereticorum catalogus (1597—99), Abr. Calov: Synopsis controversiarum. Auch die übrigen Dogmatiker (s. unten) mischten in ihre dogmatischen Werke ein gutes Theil Polemik. — Von reformirter Seite: Hospinian, gegen die Concordienformel: Concordia discors (1607; wogegen Hutter: Concordia concors, 1614); Daniel Chamier (zu Montauban): Panstratia catholica (1626); Joh. Hoornbeck: Summa controversiarum (1653); Franz Turretin: Institutio theologiae elenchticae (1681—85); Friedr. Spanheim der Aeltere (†

---

[8] Allerdings soll man nicht bei den Erscheinungen stehen bleiben, sondern auf „das Innere der Gemüthsrichtung zurückgehen, aus der die dogmatischen Differenzen wie aus ihrer Wurzel sich entwickeln." (Sack.)

[9] So von J. P. Lange (in Verbindung mit dogmatischer Statistik und allgemeiner Therapeutik).

1649) und der Jüngere († 1701) in verschiedenen Werken. — Neben der polemischen Richtung ging jeweilen die irenische her, oder sie trat vielmehr an ihre Stelle, wenn der polem. Eifer sich erschöpft hatte. So schrieb schon Nicolaus von Cusa im 15. Jahrh. seinen dialogus de pace seu concordia fidei (Ausg. von Semler 1787); in der protestantischen Kirche wurde die irenische Richtung durch G. Calixt vertreten, was zu den synkretistischen Streitigkeiten Anlaß gab (worüber die Kirchengeschichte). — Eine Einleitung in die polemische Gottesgelahrtheit schrieb J. G. Walch, Jena 1752. — Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts und besonders gegen Ende desselben nahm der polemische Eifer ab und es wurde, meist vom Standpunkte des Indifferentismus aus, über Vereinigung aller Confessionen geschrieben und — gefaselt. Als Wissenschaft ist „die Irenik erst von neuerem Datum und ihr System noch wenig entwickelt" (Pelt a. a. O.). Dagegen machte sie sich factisch Bahn, gab aber der Polemik neuen Stoff an die Hand. So rief namentlich die Union, welche im 2. Jahrzehnt dieses Jahrhunderts in Preußen und anderwärts vollzogen wurde, eine Menge von Schriften und Gegenschriften hervor: J. Schuderoff, über allgemeine Union der christl. Bekenntnisse. Neust. 1829. H. Steffens, was mir das Lutherthum ist. Bresl. 1831. Rudelbach, Reformation, Lutherthum u. Union. Lpz. 1839. K. F. Gaupp, die Union der deutschen Kirche. Bresl. 1843. J. A. G. Woltersdorff, die kirchl. Union. Stendal 1851. *Jul. Müller, die evangelische Union, ihr Wesen und ihr göttl. Recht. Berl. 1854. Historisch: C. J. Nitzsch, Urkundenbuch der evangel. Union. Berlin 1853. R. Stier, unlutherische Thesen. Braunschw. 1854.

Zur Literatur der Polemik und Irenik.

J. G. Planck, über die Trennung und Wiedervereinigung der getrennten christl. Hauptparteien. Tüb. 1803.
—— Worte des Friedens an die katholische Kirche gegen ihre Vereinigung mit der protestantischen. Gött. 1809.
Ph. Marheineke, über das wahre Verhältniß des Katholicismus und Protestantismus und die projectirte Kirchenvereinigung. Heidelb. 1810.
K. H. Sack, christl. Polemik. Hamb. 1838.
M. Aschenbrenner, über die Herstellung einer allgemeinen christlichen Kirche. Stuttg. 1840.
Thiersch und Schmid, vgl. oben S. 274. 275.
J. P. Lange, die gesetzlich-kathol. Kirche als Sinnbild der freien evangelisch-katholischen Kirche. Heidelb. 1850.
*D. Schenkel, Unionsberuf des evangelischen Protestantismus aus der principiellen Einheit, der confessionellen Sonderung und der unionsgeschichtlichen Entwicklung desselben nachgewiesen. Heidelb. 1855.
Fr. Jul. Stahl, die lutherische Kirche und die Union, eine wissenschaftliche Erörterung rc. Berlin 1859. 2. Aufl. 1860. (und die dawider erschienenen Schriften von Schenkel, Heidelb. 1855; Thomas, Berlin 1860 u. A.).

Für größere Leserkreise:

D. Schenkel, Gespräche über Protestantismus und Katholicismus. Heidelb. 1852—53. 2 Bde. Hierzu verschiedene kleinere Schriften desselb. Verf. und Anderer (Ledderhose, Bolter rc.) im Streite mit Alban Stolz u. A.
Conférences sur les principes de la foi réformée, prêchées à Génève par Bungener etc. Génév. 1853—54. 2 vol.
Marriott, der wahre Protestant, in einzelnen Heften. Bas. 1852—57.[10]

---

[10] Zum Anbau der Irenik liefert treffliche Winke die Schrift von Lücke: Ueber das Alter, den Verfasser, die ursprüngliche Form und den wahren Sinn des kirchl. Friedensspruches: In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque cari-

Wissenschaftliche Strenge und lichtvolle Darstellung verbindend, die Polemik auf eine höhere Stufe hebend:

*K. Hase, Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche. Lpz. 1862.

Aus der römischen Kirche: †Döllinger, Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat. München 1861. (Vgl. Hilgenfeld, Katholicismus u. Protestantismus, in der Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. XVII. 1.)

Zur Irenik zwischen der protestantischen und katholischen Kirche:

Pax vobiscum. Die kirchliche Wiedervereinigung der Katholiken und Protestanten, historisch-pragmatisch beleuchtet von einem Protestanten [?]. Bamberg 1863. (Vgl. Frohschammer in der philos. Zeitschr. „Athenäum". Besonderer Abdruck, München 1864.)

§. 83.

Dogmatische Methode.

Die Anordnung und Vertheilung des dogmatischen Stoffes ist jedenfalls durch die dogmatische Grundansicht bedingt, indem es nicht gleichgültig ist, welches Dogma die übrigen beherrscht oder in welches Verhältniß die einzelnen Artikel des Glaubens zu einander gestellt und auf den Gesammtinhalt der christlichen Wahrheit bezogen werden. Die altherkömmliche Localmethode ist daher nicht nur verschieden modificirt, sondern auch theils durch andere Eintheilungen ersetzt, theils mit ihnen combinirt worden.

Die Frage über das bestimmte Grunddogma, gleichsam das πρῶτον κινοῦν der Dogmatik, reicht in die Apologetik zurück. Was ist das Wesentliche des Christenthums? was der Hauptinhalt seiner Lehre? was Fundamentalartikel? Davon wird die ganze Anordnung der Dogmatik abhängen. Sagt man z. B., es komme weniger auf die Lehre von Christo als auf die Lehre Christi an, und das Wesentliche des Christenthums sei, daß es über Gott und seine Eigenschaften und über die Bestimmung des Menschen Licht verbreitet habe, so wird das ganze System anders ausfallen, als wenn man sagt, der Schwerpunkt des Christenthums liege in der Person des Gottmenschen, oder in der Thatsache der Erlösung, oder in der Rechtfertigung des Sünders vor Gott durch den Glauben, oder endlich im Geheimniß der Dreieinigkeit. Jede dieser Ansichten wird einen andern Bauriß entwerfen, wonach die einzelnen Lehren in das Lehrgebäude einzufügen sind. Die altherkömmliche Art ist die, mit Gott und seinen Eigenschaften zu beginnen, durch die Schöpfung zum Menschen zu gelangen und zur Sünde, durch diese wieder zum Erlöser und zur Erlösung, zur Kirche und den Sacramenten, und endlich mit der Aussicht auf die Zukunft, als den letzten Dingen, zu schließen. Man nennt diese Methode die Localmethode von locus (τόπος), was den Ausdrücken caput od. pars fidei, Glaubensartikel (ἄρθρον τῆς πίστεως) entspricht [1]. Sie begegnet uns schon bei Johann von Damas.

Göttingen 1850. Vgl. auch C. W. E. Nägelsbach: Was ist christlich? Nürnberg 1852.

[1] S. Bretschneider, Entwicklung der dogmatischen Begriffe S. 101. Man

mask und den Scholastikern, und so ist sie auch wieder seit Melanchthon für die lutherische Dogmatik üblich geworden, obwohl dieser selbst in der ersten Auflage seiner loci eine andere Methode (vom Menschen und seinem Heilsbedürfniß ausgehend) befolgt hatte. In der reformirten Kirche wurden hie und da andere Eintheilungsgründe versucht. So die Bundesmethode (methodus foederalis) von Coccejus und Witsius im 17. Jahrhundert[2], an welche sich unter den Neuern zum Theil Augusti angeschlossen hat[3]; die Eintheilung nach den Personen der Trinität von Melchior Leydecker im 17. Jahrhundert[4], dem unter den Neuern Marheineke in seiner Dogmatik, Schirmer (die biblische Dogmatik ꝛc.), Rosenkranz (Encyklopädie) gefolgt sind. Eigenthümlich auf den Gegensatz von Sünde und Gnade, als den Wendepunkt der christlichen Weltanschauung gegründet, ist die Schleiermacher'sche Eintheilung, dessen Dogmatik in zwei Haupttheile zerfällt: 1) „das fromme Abhängigkeitsgefühl ohne Berücksichtigung des Gegensatzes zwischen der eigenen Unfähigkeit und der mitgetheilten Fähigkeit"; 2) mit wesentlicher Berücksichtigung dieses Gegensatzes. Bei Hase[5] zerfällt die Dogmatik in die Ontologie und Christologie; Anthropologie und Theologie sind der erstern zugetheilt, und die Lehre von den letzten Dingen wird schon in der Anthropologie abgehandelt, während die Lehre von dem heiligen Geiste, von der Kirche und den Sacramenten in die Christologie aufgenommen ist. Bei ihm kommt die Trinität „als Summa und Beschluß der Christologie", wie bei Schleiermacher, an's Ende zu stehen. Nach Kling[6] soll die Christologie an die Spitze kommen: er betrachtet mit Hahn die Lehre von Christo als dem Gottes- und Menschensohn, dem Heiland der Welt, als die Fundamentallehre der christlichen Religion, will aber, abweichend von diesem[7], mit der Lehre von Christi Person den Anfang machen. Allein richtiger wird wohl die Person Christi als das Centrum der christlichen Dogmatik gefaßt, auf das alle Gottes- und Menschenkenntniß gleichsam prophetisch hinweist und wovon sie wieder als eine durch Christum gesättigte und befriedigte ausgeht. Wenn der Charakter des Christenthums die „Gottmenschlichkeit" ist[8], so ist doch wohl das Natürlichste, daß erst Gott in seiner Beziehung auf den Menschen, noch ohne die Vermittlung durch Christus (als Schöpfer, Gesetzgeber, Richter), dann der Mensch in seiner Beziehung auf Gott (im nicht-erlösten Zustande: a. als Geschöpf und Ebenbild Gottes, b. als Sünder) betrachtet, und dann Christus, als der Gottmensch und Erlöser, in die Mitte gestellt werde, von

---

nannte auch die Beweisstellen der Schrift loci classici, loca probantia, dicta classica, sedes doctrinae, und die Wissenschaft von den Beweisstellen hieß die Topik.

[2] Foedus naturae et operum und foedus gratiae mit seinen Oeconomien ante legem, sub lege und post legem. Vgl. Al. Schweizer, ref. Dogm. S. 103 ff.

[3] 1. vom Stand der Sünde; 2. vom Stand der Gnade; 3. die Thatsachen des Christenthums (was ziemlich hintennach hinkt).

[4] Vgl. Schweizer a. a. O. S. 115 ff.

[5] Evangel. Dogmatik. 2. Aufl. S. 46 ff.

[6] Gestalt der evangel. Dogmatik (Tüb. Zeitschrift 1834. 4).

[7] Hahn theilt also ein: 1. die Theologie, die im Gottessohne, 2. die Anthropologie, die im Menschensohne, 3. die Soteriologie, die im Erlöser ihre Vollendung hat; 4. die Lehre von der Kirche, welche Christus, der verheißene und verherrlichte König der Wahrheit, stiftet, regiert und vollendet.

[8] S. Ebrard, die Gottmenschlichkeit des Christenthums. Antrittsrede. Zürich 1845.

dem aus erst die Menschheit als eine durch ihn erlöste und in ihm beseligte, in ihm aber auch ihrer Vollendung entgegenreifende erscheint. So bilden dann auf der einen Seite die Lehrstücke von der Erlösung (Soteriologie), von der Kirche, den Sacramenten und den letzten Dingen die Ergänzung zur Anthropologie, während auf der andern Seite die Lehre vom heiligen Geiste, die hier erst, in Verbindung mit der Lehre von der Erhöhung Christi und seinem königlichen Amte, ihre Stellung hat, die Lehre von Gott in der Trinität zum vollen Abschluß bringt. — Man kann nicht von Christus reden, ehe man von Gott und dem Menschen geredet hat, kann aber auch weder die Lehre von Gott, noch die Lehre vom Menschen zu Ende bringen ohne Christus. (So bleibt die ganze Trinitätslehre ein unverstandenes speculatives Problem ohne vorangegangene Christologie, und so wird auch mit der Eschatologie vorgegriffen, wenn man sie mit Hase schon vor Christo behandelt.) Es kann also die Localmethode wohl im Ganzen beibehalten werden, doch so, daß ein locus durch den andern erst seine Ergänzung erhält und darum nicht ohne den andern zum Abschluß gebracht wird. Das ist auch der Sinn, welchen die Föderativmethode und die Eintheilung Schleiermachers hat. Sie wollen die einförmige, mechanisch rubricirte Folge der Artikel durchbrechen und sie unter einander in lebendige Beziehung setzen. Darum möchten wir nicht so unbedingt, wie Pelt[9], der hergebrachten Eintheilung das Wort reden, wenn wir auch gleich keinen Grund sehen, von den üblichen Benennungen (Theologie, Anthropologie ꝛc.) abzugehen.

Unser Schema eines dogmatischen Systems wäre etwa folgendes:

1. Gott und sein Verhältniß zur Welt und zum Menschen als Geschöpf Gottes. (Natürliche, gesetzliche, prophetische Theologie.)

2. Der Mensch in seinem Verhältniß zu Gott und zur Welt, so lange sie noch nicht durch Christus vermittelt sind. (Lehre vom ursprünglichen Zustand = der Bestimmung des Menschen und der Sünde.)

3. Die Lehre von der Person des Gottmenschen und seinem Werke zur Erlösung der Menschheit. (Christologie und objective Soteriologie — das Centrum der christlichen Dogmatik.)

4. Der Mensch im Verhältniß zu Christo und durch Christus zu Gott. (Heilslehre, subjective Soteriologie, ordo salutis. Lehre vom heil. Geiste.)

5. Der Mensch im Verhältniß zu Christo und durch Christus zur Welt. (Gemeinschaft der Gläubigen, Kirche, Sacramente; mithin auch das veränderte Verhältniß zur Natur: Tod und Auferstehung und die ganze Eschatologie.)

6. Der in Christo geoffenbarte Gott in seinem Verhältniß zu sich selbst. (Die christliche Dreieinigkeit nach ihrer immanenten Bedeutung.)

7. Gott im Verhältniß zur Welt, vom Standpunkte der Erlösung aus betrachtet. (Die Gnadenwahl. — Gott Alles in Allem.)

So würde der Kern des Ganzen, die Christologie, von der Theologie umschlossen, und die innern Vermittlungsglieder wären das Anthropologische.

Bei dieser Eintheilung brauchen die Eigenschaften Gottes nicht, wie bei Schleiermacher, getrennt zu werden; sie könnten schon in dem 1. Abschnitte behandelt werden, würden aber allerdings ihre volle Bedeutung erst am Ende gewinnen.

Eine der unsrigen ziemlich entsprechende und durch ihre Klarheit

---

[9] Encyklopädie S. 502.

sich empfehlende Eintheilung ist die von Alex. Schweizer[10] aufgestellte, welche zugleich den Vortheil hat, die sogenannten Prolegomena in der Gestalt des grundlegenden Theiles aus ihrer bisherigen Isolirung herausgehoben und mit der übrigen Glaubenslehre in organische Verbindung gebracht zu haben. So ergiebt sich ihm folgende Dreitheilung: 1. Die Grundlegung oder das christliche Glaubensbewußtsein in der evangelischen Kirche überhaupt; der apologetische oder besser der grundlegende Theil. 2. Die in unserm frommen Bewußtsein enthaltenen Momente, welche den specifisch eigenthümlichen Charakter des Christenthums noch nicht enthalten; der elementare Theil. 3. Die specifisch christliche Seite, der specifisch christliche Theil; — wobei es sich aber von selbst ergeben muß, daß die beiden ersten Theile dann kürzer ausfallen als der dritte.

§. 84.

Die Theologie.

Vgl. den Art. „Gott" in Herzogs Realencykl. V. S. 257. (von Nitzsch).

Unter der Theologie begreift die christliche Dogmatik die Lehre von Gott, und zwar von Gott, wie er den Menschen offenbar geworden ist. Diese Theologie hält sich ebenso fern von der Skepsis, die überall nichts von Gott zu wissen bekennt, als von dem falschen Dogmatismus, der mehr von Gott zu wissen behauptet, als Gott uns hat wissen lassen. Sie redet daher von seinem Wesen und von seinen Eigenschaften nicht sowohl in metaphysisch-ontologischer, als in religiöser Beziehung, und ist sich des Bildlichen ihrer Sprache und Beziehungsweise ebensosehr bewußt als des realen Grundes, auf dem sie ruht.

Es hat in neuerer Zeit die Behauptung von Feuerbach viel Aufsehen gemacht, daß die Theologie im Grunde weiter nichts als Anthropologie sei. Wir können diese Behauptung uns aneignen, ohne sie in Feuerbachs Sinne zu nehmen; ja wir können sie wider ihn gebrauchen. Wir geben nämlich zu, daß die Theologie in einem gewissen Sinne Anthropologie, daß sie durch und durch anthropologisch sein müsse, sobald man uns zugiebt, daß auch die Anthropologie durch die Theologie bedingt sei, oder daß beide nur die auseinandertretenden Glieder eines Verhältnisses seien, das eben die Religion ist. Die ganze Bibel lehrt einen menschlichen Gott, einen Gott für Menschen (dieß der ächte Anthropopathismus); freilich auch einen übermenschlichen, aber was sie uns vom Uebermenschlichen offenbart, hat immer wieder Bezug auf das Menschliche. Das ganze A. T. spricht von Gott, wie er wohnt unter seinem Volke, das ganze N. T., wie er geoffenbart ist in Christo und wie er Vater der Menschen ist in ihm. Selbst die Schöpfung Himmels und der Erde ist menschlich erzählt, d. h. vom menschlichen Standpunkt aus und auf die Menschen berechnet,

---

[10] Christliche Glaubenslehre nach protestant. Grundsätzen S. 86. (Vgl. den ganzen Abschnitt: die Methode der Glaubenslehre S. 70 ff.)

deren Wohnsitz die Erde ist. Das ist aber gerade das Religiöse, was die Dogmatik als ein von Gott Stammendes, von ihm Gewolltes und Geordnetes zu begreifen hat, in aller Weisheit und Demuth. Sie will nicht Gott erkennen, wie er ist von Ewigkeit zu Ewigkeit; daß er's ist, genügt ihr. Aber was er dem Menschen von seinem Wesen geoffenbart hat, und wie er zum Menschen sich verhalte, der auf die Ebenbildlichkeit Gottes hin angelegt ist, das will sie wissen. Darum haben alle gesunden Dogmatiker von jeher die Unbegreiflichkeit Gottes ebensosehr ausgesprochen, als sie seine Erkennbarkeit für uns in Absicht auf unser Heil gelehrt[1] und seine uns offenbar gewordene Herrlichkeit an den Werken der Schöpfung, der Erlösung &c. nachgewiesen haben. Das ist der vernünftige und der biblische Standpunkt zugleich. Die Dogmatik hat Gottes Dasein nicht erst zu beweisen; doch knüpft sie an diesen dünnen Faden, der sich durch die Geschichte der nach Gott fragenden Menschheit hindurchzieht, an, und zeigt, wie in den verschiedenen Beweisen (dem physikotheologischen, kosmologischen, ontologischen, historischen, moralischen &c.) das Bewußtsein von Gott sich kundgebe und wie schon das Suchen nach einem Beweis in diesem Falle Beweis genug sei[2]. Sie handelt von den Eigenschaften Gottes, nicht als von Außen an ihn kommenden, ihm anhaftenden Attributen, sondern als von der Entfaltung seines Wesens für unser natürliches und sittliches Bewußtsein. Hier ist denn auch der Ort, über das Verhältniß Gottes zur Welt und zum menschlichen Geiste, nicht vom rein speculativen, sondern vom ethisch-religiösen Standpunkte aus zu reden; hier ist der Begriff der Persönlichkeit Gottes als ein religiöser zu erörtern, wie denn auch der Anthropomorphismus und Anthropopathismus hier mit Rücksicht auf den biblischen Sprachgebrauch und die Bedürfnisse des menschlichen Herzens ihre psychologische Begründung, wie zugleich ihr theologisches Correctiv finden. — Von der Theologie abhängig ist die Lehre von der Schöpfung und Erhaltung, von der Vorsehung und Weltregierung und von dem Uebel in der Welt (Theodicee). Auch hier hat die Dogmatik die strenge Grenze zu ziehen zwischen dem, was der religiösen und was der rein kosmischen Weltanschauung angehört. Die alten Dogmatiker (schon Johann von Damask) haben Physik, Naturgeschichte, Astronomie hineingezogen, und dieses Ballastes hat sich die neuere Wissenschaft mit Recht entledigt; aber auch ihr liegt die Versuchung nahe, sich auf fremde Gebiete zu verirren (geologische Untersuchungen wegen der Schöpfungsgeschichte). Sie hat sich mit dem Schöpfungsbegriff als solchem zu begnügen. Zur Lehre von der Schöpfung wird gewöhnlich auch die Lehre von den Engeln (Angelologie) und von den Dämonen (dem Teufel, Dämonologie) gezogen, obwohl die letztere noch genauer mit der Lehre vom Fall, mithin von der Sünde (in der Anthropologie) zusammenhängt.

---

[1] S. die Stellen aus den Vätern in meiner Dogmengeschichte S. 78 ff. (4. Aufl.).

[2] „Für den pythagoräischen Lehrsatz giebt es in der Geometrie bereits über 100 Demonstrationen, welche alle dasselbe leisten. Auch für das Dasein Gottes giebt es unzählige Beweise, die aber nicht leisten, was sie versprechen. . . . Gott ist kein rechtwinklicher Triangel, und es lassen sich für ihn weder mannigfache noch eclatante Beweise erfinden. Nur einen Beweis giebt es für ihn, den er selbst führt." Rosenkranz, Encykl. S. 6. — Schon Hamann sagt, daß, „wenn der ein Thor sei, der Gott leugne, so sei der noch ein viel größerer, der ihn beweisen wolle." Doch vgl. G. A. Fricke, argumenta pro Dei existentia exponuntur et judicantur. Lips. 1846.

Dabei ist nicht zu vergessen, daß die Vorstellung von Engeln schon vorhanden war, als das Christenthum auftrat, und daß dieses an die vorhandenen Vorstellungen sich anschloß, ohne ein Lehrstück daraus zu machen oder ein wesentliches Offenbarungsmoment darauf zu gründen. Auch hier liegt die Gefahr nahe, sich in falsche Metaphysik zu verirren, Poetisches und streng Didaktisches, populäre, bildliche Vorstellung und wissenschaftliche Bestimmung, welche beide im gegebenen Falle schwer auseinanderzuhalten sind, ohne Weiteres zu identificiren oder Eins mit dem Andern in rohem Realismus zu verwechseln. Es ist deßhalb auch hier die rechte dogmatische Besonnenheit zu empfehlen, welche vor Allem das religiöse Element der Lehre hervorhebt und so von selbst die rechte Mitte bewahrt zwischen crasser Buchstäblichkeit und oberflächlichem Absprechen[3].

§. 85.

Die Anthropologie.

Die theologische Anthropologie unterscheidet sich dadurch von der physiologischen, daß sie den Menschen nicht als Naturwesen, sondern in seiner Beziehung zu Gott faßt, wobei allerdings von der natürlichen Grundlage auszugehen ist. Sie zerfällt in die beiden Haupttheile: in die Lehre vom ursprünglichen Zustande des Menschen (vor dem Falle), und in die Lehre von dem Falle und der dadurch in die Menschheit gekommenen, sich fortpflanzenden und in jedem Einzelnen sich verwirklichenden Sünde.

Ohne die physiologische Anthropologie, d. h. ohne Kenntniß des Menschen (nach seinem natürlichen Organismus), ist allerdings auch keine wissenschaftliche Anthropologie im Theologischen möglich. Allein diese bil-

---

[3] Vgl. den Art. „Engel" in Herzogs Realencykl. (IV. S. 18 ff.) von Böhmer. Bloße Accommodation darf in den Reden des Herrn über die Engel- und Dämonenwelt allerdings nicht gefunden werden. Es liegt ihnen nicht nur eine religiöse Idee, sondern auch eine ernste Realität zum Grunde: so der Lehre vom Teufel die bis in die tiefsten Abgründe der Finsterniß sich erstreckende Macht des Bösen. Witzig ist in dieser Hinsicht bemerkt worden: „On a prétendu, que toute la démonologie de Jésus n'était qu'une accommodation aux préjugés de son peuple et de son siècle. Tout autant voudrait dire, que les batailles de l'Alma et d'Inkerman sont une accommodation de Napoleon III. aux préjugés des Français contre les Russes. Quelle lutte a jamais été plus réelle, plus terrible, plus gigantesque que celle du fils de Dieu et de satan dans le désert." Rougemont, Christ et ses témoins I. p. 152. Nur liefert das für die Persönlichkeit des Teufels so wenig einen Beweis, als für die Persönlichkeit des Todes, der Sünde, der Hölle; denn auch das sind Mächte, die Christus gewiß nicht nur figürlich, sondern reell überwunden hat. Man verwechselt hier die bildliche Bezeichnung der Sache mit der Sache selbst, deren Realität dieselbe bleibt. — Die Lehre vom Teufel hat nach Schleiermachers Vorgang Schenkel einer einläßlichen kritischen Beleuchtung unterworfen (Dogm. I. S. 247 ff.). Dagegen fehlt es auch wieder nicht an Solchen, welche vom Glauben an einen persönlichen Teufel die Gläubigkeit überhaupt abhängig machen, als ob irgendwie in der Schrift oder in einem der Bekenntnisse der Kirche ein Glaube an den Teufel gefordert würde! —

bet nur die natürliche Grundlage, und die vollständigste Kenntniß des Menschen in anatomischer und physiologischer, selbst psychologischer Hinsicht (soweit die Psychologie nur in den Schranken des Physiologischen sich hält) ist noch nicht im Stande, uns die religiöse Menschennatur aufzuschließen [1]. Diese wird uns wohl einerseits offenbar auf psychologischem Wege; aber auf diesem Wege sehen wir den Menschen nur in seiner Vereinzelung als ein Exemplar der Gattung; erst die Menschengeschichte in ihrem großen Zusammenhange mit den Offenbarungen Gottes öffnet uns den Blick in sie hinein. Darum sagen wir: wie die Theologie in der Dogmatik anthropologisch sein muß, so muß auch die Anthropologie theologisch sein [2]. Die Fragen über Leib und Seele (oder Leib, Seele und Geist?) und über den Ursprung der letztern (Präexistenz, Traducianismus, Creatianismus) gehören daher nur insofern hierher, als die religiöse Natur aus diesen so oder so gefaßten Bedingungen zu begreifen ist. Ueber den ursprünglichen Zustand des Menschen (Stand der Unschuld) weiß die documentirte Geschichte so wenig, als die Naturgeschichte über das Paradies. Von beiden haben sich die Dogmatiker phantastische Vorstellungen gebildet. Das ächte dogmatische Verfahren wird darin bestehen, die wenigen großartigen Andeutungen der Schrift hierüber (Bild Gottes) in ihrem eigenen Geiste aufzufassen und unserm Geiste durch exegetische, historische und philosophische Vermittlung so nahe zu legen, daß hinter der Bildlichkeit des Ausdrucks die höhere Idee der Menschheit erkannt wird; denn von der rechten Erfassung dieser Idee hängt auch die richtige Auffassung der Sünde ab, ob sie nämlich als bloße Negation, als natürlicher Mangel, oder als Privation und Depravation, als Verkehrtheit der menschlichen Natur begriffen werde (Gegensatz der protestantischen und katholischen Ansicht). Auch die Geschichte des Sündenfalles hat ihre großen Schwierigkeiten, sobald man sie als nackte Geschichte fassen will; aber an der trefflichen, ja unübertrefflichen Erzählung (ob man sie nun als Geschichte oder als Allegorie fasse) läßt sich die täglich sich wiederholende Genesis der Sünde zu allen Zeiten nachweisen, und so wenig der vollendete augustinische Begriff der Erbsünde sich als ein biblischer ausweisen kann, so wenig läßt sich leugnen, daß das Bewußtsein einer Gesammtschuld des Geschlechts, an welcher der Einzelne Antheil hat, ein tief religiöses ist, durch Schrift und Erfahrung bestätigt. Nirgends mehr, als in der Lehre von der Sünde, ergänzen oder vielmehr erläutern sich die psychologische Beobachtung und das Studium des göttlichen Wortes als eines Richters der Gedanken. Redet doch eben Paulus hierüber (Röm. Cap. 7) aus eigener Erfahrung und aus den Tiefen der ganzen menschlichen Natur heraus! So auch Augustin, so Luther. Der abstracte Verstand freilich wird immer in diesen Lehrstücken sich zum Pelagianismus hinneigen, der auch in manchem Einzelnen ein nothwendiges Correctiv darbietet; aber

[1] Wenn Rosenkranz (Encykl. S. 33) sagt: „Die theologische Anthropologie hat mit der leiblichen und intelligenten Natur des Menschen nichts zu schaffen", so ist dieß zu viel gesagt; aber richtig ist, daß sie „die Betrachtung derselben der philosophischen Anthropologie zu überlassen und sich mit dem Verhältniß des Menschen zu Gott zu beschäftigen habe." Vgl. Harleß: „Ich glaube, unsere Theologen thäten sehr gut, sich nicht zu wenig um das Gebiet leiblicher Forschung zu kümmern, welches nur von unberechtigter Abstraction aus hat als etwas angesehen werden können, was nichts mit dem Geist gemein habe." (Vorrede zur 4. Aufl. der Ethik.)

[2] Vgl. Bunsen, Hippolytus I. S. 289 ff.

befriedigt wird der Geist dadurch nicht, der immer wieder schmerzlich an den Riß erinnert wird, der tiefer geht, als die Reflexion reicht[3].

§. 86.

Christologie.

Vgl. Kling in Herzogs Realencykl. II. S. 683 ff.

Da das religiöse Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen einzig und auf eigenthümliche Weise durch die Person Jesu Christi, als des Gottmenschen, verwirklicht wird, so wird die Christologie nicht nur einen wesentlichen Theil, sondern recht eigentlich den Mittelpunkt des dogmatischen Systems bilden. Die Aufgabe der Christologie wird aber darin bestehen, Jesum zu begreifen als den Menschen ohne Sünde (und ohne Irrthum, soweit dieser mit der Sünde zusammenhängt), und eben darum als den eingebornen Sohn Gottes, als Gott geoffenbaret im Fleisch. Sie wird das, was Jesus mit Allen der Gattung gemeinsam hat (die menschliche Natur), in Uebereinstimmung zu bringen haben mit dem, was Ihn als den Einzigen über die Gattung erhebt (die göttliche Natur), ohne darum weder seine wahre und ganze Menschheit aufzuheben, noch seine specifische göttliche Würde zu trüben.

Das Leben Jesu (§. 60) bildet die historische Grundlage der Christologie. Aber diese hat zu vollenden, was jenes als rein historische Wissenschaft nicht in seinen Bereich ziehen konnte[1]. Es hat zwar nicht an Theologen gefehlt, welche die Christologie für überflüssig erklärt und damit der christlichen Dogmatik, als einer eigenthümlich christlichen, den Herzstoß gegeben haben[2]. Ihre Dogmatik beschränkte sich bloß auf Theologie und

---

[3] Vgl. Hundeshagen, der Weg zu Christo I. S. 136 ff.

[1] Auf die Nothwendigkeit, die göttliche Dignität Christi aus seinem menschlichen Lebensbilde heraus zu erkennen, weist unter andern Rothe hin: „Es sind nichts als leere Worte, wenn man von der Erkenntniß und Anerkenntniß des Göttlichen in Christo redet, sofern man es nicht von dem Menschlichen in ihm abgesehen, es nicht in dem Spiegel von diesem geschaut hat" (in Schenkels Zeitschr. V. 6. S. 380). . . . „Das ganze heilige Erlöserleben und Erlösungswerk Jesu wird (ohne diese menschliche Unterlage) zum leeren Schein, zu einer prächtigen Phantasmagorie, zu einem hohlen Schaugepränge, auf das niemand mehr seinen Trost und seine Hoffnung setzen kann, weder im Leben noch im Sterben. Kurz, die unvermeidliche Consequenz ist der baare Doketismus". Ebend. S. 383.

[2] So sagt Henke (in der Vorrede zu den Lineamentis p. 12): — ut omnis haec in Christum religio ad religionem Christi magis revocetur, omni opera contendendum est. Vgl. Röhr, Briefe über Ration. S. 36: „Das, was die Dogmatik der Supranaturalisten Christologie nennt, tritt in meinem System gar nicht als ein integrirender Theil desselben auf; denn es besteht wohl aus einer Religion, die Jesus lehrte, nicht aber aus einer, deren Object er selber sein könnte." Die modernste Theologie scheint zu diesem ebionischen Standpunkt wieder zurückkehren zu wollen; s. die „Schlußbetrachtung" von Strauß, Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet.

Anthropologie, und Christus erscheint dabei nur als der Theologe und Anthropologe neben Andern, auf den man sich gelegentlich beruft, aber nicht als der θεάνθρωπος, der das Centrum der Dogmatik selbst ist. Aber eben gegen den Begriff des θεάνθρωπος ist vielfach Einspruch geschehen. Es ist wahr, der Ausdruck ist nicht biblisch, man wird ihn nicht im Schleusner finden; aber findet man in der Bibel all die Benennungen der Eigenschaften Gottes ꝛc., mit denen sonst die Dogmatik bereichert wurde? Der Ausdruck „Gottmensch" kann freilich so gefaßt werden, daß er einen Widerspruch in sich schließt; wenn man nämlich von der Voraussetzung eines unmenschlichen Gottes und eines ungöttlichen Menschen ausgeht, die von Außen her an einander zu bringen wären, dann schließt freilich das Eine das Andere nothwendig aus. (Das alte finitum non est capax infiniti.) Es ist aber richtig gezeigt worden[3], wie die Gottmenschlichkeit des Christenthums und die Gottmenschlichkeit des Erlösers einander bedingen. Man muß nur dabei nie vergessen, daß man mit dieser ganzen Sprache auf religiösem Boden steht, nicht auf dem absoluter Speculation. Man kann die ganze Lehre von der Person Christi sehr abenteuerlich fassen, bald als ein mechanisches Zusammenstoßen zweier disparater Dinge (die zwei Latten der Concordienformel), bald als ein Gemisch von Göttlichem und Menschlichem (Apollinarismus)[4], wobei Eins eher durch das Andere gestört und getrübt, als bedingt und ergänzt wird. Auch die Kirchenlehre hat sich nicht immer von abstrusen und verwirrenden Bestimmungen fern gehalten, obgleich sie mit richtigem Tact auf dem ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως bestanden hat. Hier ist auf intuitivem Wege die Wahrheit nicht zu begreifen, aber wohl zu ergreifen, als Glaubenswahrheit, über die wohl unter den wahrhaft Verständigen eine Verständigung, nie aber unter den bloß Wissenwollenden eine genügende Uebereinkunft und ein begriffsmäßiger Abschluß möglich ist. Die Dogmengeschichte giebt die schlagendsten Belege dazu. Immer wird die Christologie, sowie man sie zum verständigen Abschluß bringen und formuliren will, Gefahr laufen, zwischen Ebionitismus und Doketismus, Nestorianismus und Monophysitismus wie zwischen Scylla und Charybdis sich hindurcharbeiten, und bald gegen den Vorwurf der einen, bald der andern Häresis sich verantworten zu müssen, je nachdem es die Abwehr des entgegengesetzten Irrthums erheischt; aber daran ist nicht das Dogma schuld in seiner unendlichen Bedeutung, sondern die jedesmalige Dogmatik in ihrer menschlichen Beschränkung[5].

---

[3] Ebrard a. a. O.

[4] Vgl. die Dogmengeschichte. Uebrigens spricht noch Guizot von einem „continuel mélange du divin et de l'humain! (Méditations p. 324.)

[5] Wie selbst unsere beiden protestantischen Hauptconfessionen sich in dieser Hinsicht nur ergänzend zu einander verhalten, zeigt Schneckenburger, vom doppelten Stande Christi. Pforzheim 1848. Sehr schön sagt Julius Müller: „Die evangelische Theologie bedarf hier einer frischen Entwicklung aus dem ursprünglichen Lebensgrunde der h. Schrift unter Beseitigung des ganzen Ballastes von Formeln, der sich in der ältern Dogmatik an den Begriff der communio naturarum weiter anschließt. Als das Hauptinteresse dieser Entwicklung müssen wir dieses betrachten, das evangelische Bild des Lebens Jesu Christi in seiner menschlichen Wahrheit und Anschaulichkeit, unverkümmert durch monophysitische und doketisirende oder durch nestorianisirende Vorstellungen, zugleich mit der Kunde, daß dieser Mensch Jesus Christus der fleischgewordne Logos ist, Gott von Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren [?], dogmatisch zu wahren. ... In dem Ge-

§. 87.

Soteriologie.

Mit der Lehre von der Person des Erlösers steht in innigster Verbindung die Lehre von dem durch ihn vermittelten Heil und von der Aneignung dieses Heils durch den Glauben, die **Soteriologie**. Sie hat ihre objective Seite in dem Werke Christi (der Erlösung und Versöhnung), ihre subjective in dem Werke des heiligen Geistes im Menschengeiste, welches in seinen verschiedenen Abstufungen als Heilsordnung gefaßt wird, wobei es hauptsächlich auf die Feststellung des Verhältnisses der Rechtfertigung zur Heiligung, der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit und des Glaubens zu den Werken ankommt. Auf diesem Gebiete tritt der confessionelle Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholicismus schärfer als auf jeden andern heraus.

Die Lehre von der Person Christi würde in der That in das Reich müßiger Speculation gehören, wenn es sich nur darum handelte, Jesum als ein vereinzeltes Wunder der Geschichte aufzufassen, als einen Gottmenschen, der wie ein Meteor erschiene und verginge. So aber ist es nicht. Christus ist **Mittler** zwischen Gott und den Menschen, als Gottes- und Menschen-Sohn. Er ist **Versöhner** und **Erlöser**. Sein Tod wird als die Spitze des Erlösungswerkes, und Christus als der Grund der Versöhnung (als ἱλασμός) herausgehoben. In Christo stirbt das Alte und lebt das Neue auf. Tod und Auferstehung sind die Angelpunkte seines weltgeschichtlichen Charakters. Die Lehre vom **Tode Jesu** gehört einerseits noch in die Christologie, als von Christi Person ausgegangen (hohepriesterliches Amt); nach seinen Wirkungen aber bildet der Tod die Bedingung der Erlösung und gehört sonach auf das soteriologische Gebiet. Die Bedeutung dieses Todes in der Sphäre des **Religiösen** zu fassen, weder vom abstracten Rechtsbegriff aus (als Satisfaction), noch vom bloß moralischen aus (als

---

danken: der als der ewige Logos beim Vater ist, ist zugleich ein wahrhafter Menschensohn — liegt eine solche unerschöpfliche Fülle gemeinsamer Heilserkenntniß, daß über eine entschiedene Formulirung des Verhältnisses zwischen der göttlichen und menschlichen Natur in Christo sich kirchlich zu trennen, eine Versündigung an dem gemeinsam bekannten Gottmenschen selbst ist." (Die evangel. Union, ihr Wesen und ihr göttliches Recht. Berl. 1854. S. 316 ff. 1. Aufl.) Und dazu **Rothe** a. a. O. S. 384: „Wenn wir dereinst durch das bessere Verständniß der innern Natur des Moralischen hierüber (daß die moralische Einheit mit Gott nicht als eine bloß ideale, sondern als eine reale zu fassen) im Klaren sein werden, dann, aber auch dann erst werden wir den Schlüssel zur Christologie in der Hand haben und vor dem Auge unseres Geistes in scharfen und lebensvollen Zügen einen Christus leben sehen, in dem wir Fleisch von unserm Fleisch und Bein von unserm Bein erkennen und gleichwohl **zugleich** den **Eingeborenen vom Vater**, vor dem wir niederfallen müssen mit dem Ausruf des Thomas: mein Herr und mein Gott! Das wird dann ein leichtes und freudiges Aufathmen unseres Glaubens sein, wenn ihm so das helle Licht aufgegangen ist aus der Finsterniß; es ist der **Glaube** an Christum, der das Dogma durchbrochen hat, nicht der **Unglaube**."

Beispiel), sondern als eine freie That der Liebe, in hoher göttlicher Nothwendigkeit vollzogen, im Einklang mit Gottes ewigem Rathschlusse, und eben darum von unendlichen Folgen für das ganze Menschengeschlecht, ist eine der höchsten Aufgaben der christlichen Dogmatik, an deren Lösung das religiöse Gemüth eben so sehr sich zu betheiligen hat, als der combinirende und sondernde Verstand [1]. So wenig aber die Person Christi vereinzelt aufgefaßt werden darf, so wenig sein Werk. Der Tod Jesu steht in der innigsten organischen Verbindung mit seinem Leben vor dem Tode, und mit der Entwicklung des göttlichen Reichs nach der Auferstehung, sowie mit der Wiedergeburt des Einzelnen. Dieß die subjective Soteriologie, die Ordnung des Heils. Was das apostolische Christenthum als einen dynamischen Proceß faßt, die von dem Geiste Gottes gewirkte Umkehr des Menschen (Buße und Bekehrung, Sinnesänderung, Wiedergeburt, Erneuerung im Geiste rc.), das wurde später (nur allzu methodisch) in die einzelnen Momente der illuminatio, conversio, sanctificatio (renovatio), perseverantia u. s. w. zerlegt und als Ziel des Ganzen die innigste Gemeinschaft mit Gott (unio mystica cum Deo) gesetzt. Die beiden Hauptbegriffe aber, auf die es hier ankommt und welche die protestantische Lehre (der katholischen gegenüber) streng auseinanderhält, sind die der Rechtfertigung (justificatio) und der Heiligung (sanctificatio). Unter der erstern wird die Lossprechung des Sünders von Seiten Gottes (als rein declaratorischer Act) verstanden, unter der letztern hingegen die Hineinbildung des persönlichen Lebens in das göttliche unter dem Einfluß der Gnade. Wenn auch in der Wirklichkeit sich Beides schwer trennen läßt (vgl. Schleiermacher), so hängt doch das Auseinanderhalten beider Momente im Begriff mit dem evangelisch=protestantischen Grundsatze zusammen, daß der Mensch gerecht werde rein aus Gottes Gnaden, selbst nicht einmal um des von Gott in ihm gewirkten Guten willen. Dieß ist erst die Folge des neuen Verhältnisses. Die Bestimmung dieses Verhältnisses selbst aber, d. h. der freimachenden Gnade zum freiwerdenden Willen des Menschen, der immerhin als Wille (mithin als relativ frei) vorauszusetzen ist, gehört zu den schwierigsten dogmatischen Problemen, in denen so leicht ein Abweichen zur Rechten oder zur Linken stattfindet. Schrift und Erfahrung sprechen für Beides, d. h. sowohl dafür, daß der Mensch ohne Gott nichts vermöge, als daß er dem Ruf der Gnade zu folgen oder nicht zu folgen die Wahl habe, und das ganze Studium der Dogmengeschichte zeigt, wie zu den einen Zeiten in der Kirche mehr die Freiheit, zu andern mehr die Gebundenheit des Willens herausgehoben wurde. Hier gilt es denn eben, über den Begriff der Freiheit sich zu verständigen [2], und hier vorzüglich greifen Religionsphilosophie und Dogmatik in einander. Ein tieferes Studium wird immer mehr dahin kommen, den Gegensatz zu überwinden, die Freiheit von der Willkür, die Nothwendigkeit vom Zwange, das, was Gott im Menschen und der Mensch in Gott thut, von dem zu unterscheiden, was der Mensch ohne Gott und was Gott ohne den Menschen thut [3]. Wenn daher auch die symbolischen Bestimmungen der prote=

---

[1] Vgl. hierüber eine Abhandlung im KBl. für die ref. Schweiz 1854 Nr. 7 und 9.

[2] Die Lehre von der Freiheit muß (nach unserer Anordnung) zweimal im Systeme vorkommen, oben bei der Sünde und hier wieder bei der Gnade, wie denn die Anthropologie überhaupt in diese beiden Hälften sich spaltet.

[3] „Die Lösung des großen Problems liegt darin, daß die abstracte Betrachtung

stantischen Kirchenlehre nicht mehr alle dem oft allzu herben und spröden Buchstaben nach festgehalten werden können, so wird doch das in ihnen sich aussprechende evangelische Princip als das richtige und allein stichhaltige sich herausstellen.

§. 88.

Die Lehre von der Kirche und den Sacramenten.

Vgl. den Art. „Kirche" von Schenkel in Herzogs Realenc. VII. S. 560 ff.

Das von Christo ausgegangene Heil kommt an den Einzelnen durch die religiöse Gemeinschaft. Er selbst aber tritt zu dieser Gemeinschaft erst in eine lebendige Beziehung durch den Glauben an Christus. So bedingen sich gegenseitig die Lehre von Christo und die Lehre von der Kirche. Die Dogmatik hat es nun mit dem Begriff der Kirche nach der innern (religiösen) Seite zu thun, während die äußere Stellung derselben zum Staate und ihre politische Organisation dem Kirchenrecht angehören, wozu jedoch die Dogmatik die leitenden Ideen zu geben hat. Gleicherweise hat sie die von der Kirche zu verwaltenden Gnadenmittel (das Wort Gottes und die Sacramente) nach ihrer religiösen Bedeutung zu fassen, während die nähere Bestimmung über die angemessenste Weise ihrer Verwaltung in die Liturgik gehört.

„Die Bedeutung der Lehre von der Kirche für die christliche Lehrwissenschaft ist, nachdem sie geraume Zeit auffallend verkannt worden, neuerdings nur um so heller und stärker wieder ans Licht getreten"[1]. Es ist aber dabei auch mancher Mißgriff gethan und das Aeußere wieder auf bedenkliche Weise in den Vordergrund gestellt worden, wie es kaum dem Geiste der Reformatoren und selbst dem Geiste Luthers, auf den man sich beruft, gemäß sein dürfte[2]. Mag man nun (wie Schleiermacher den Gegensatz faßt)

---

des Menschen in seiner Losgerissenheit von Gott aufgegeben und die stete göttliche Influenz betrachtet wird, wodurch seine Anlage zur höhern Persönlichkeit erhalten, somit die Möglichkeit freier Selbstbestimmung auch zum Guten immer bewahrt wird. Alle Theilung zwischen göttlicher Causalität und menschlicher Freithätigkeit muß hier aufgegeben werden; Beides ist mit und in einander." Kling a. a. O. S. 32.

[1] Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche (Stuttg. 1853) S. 1. — Gegenwärtig herrscht gerade auf diesem Gebiete noch viel Streit. „Allein so viel steht fest, daß der Protestantismus nicht (sowohl) über die Idee der Kirche, (als) über das Verhältniß der Erscheinung zur Idee mit sich selbst noch uneins ist." Schenkel a. a. O. S. 589. Es kommt darauf an, ob die Kirche mehr vom Standpunkt einer Heilsanstalt aus betrachtet wird, worin die Menschen zu Bürgern des Reiches Gottes erzogen werden, oder vom Standpunkt einer organischen Gemeinschaft, in welcher das Reich Gottes (wenn auch noch unvollkommen) sich bereits darstellt und verwirklicht.

[2] „Unläugbar haftet der Kirche bei all ihren Segnungen in den meisten Perioden eine widerwärtige Schattenseite an, nach welcher gerade die ausschließlichsten Kirchenmänner durchschnittlich am meisten sich hervorgethan haben: leidenschaftliche

nach katholischer Ansicht sagen, der Einzelne komme zu Christo durch die Kirche, oder nach protestantischer, er komme zur Kirche durch den Glauben an Christus — das Erstere ist im empirischen, das Letztere im idealen Sinne richtig —, so läßt sich in keiner Weise leugnen, daß die Lehre von der Kirche nur aus der Lehre von Christo verstanden werden kann, nach ihrer religiösen Seite hin. Sodann hängt auch die Lehre von der Kirche zusammen mit der Lehre vom heiligen Geiste nach dem Worte des Irenäus: Ubi ecclesia, ibi et Spiritus Sanctus; et ubi Spiritus Sanctus, ibi et ecclesia. Schleiermacher hat darum beide Lehrstücke, die vom heiligen Geist und von der Kirche, in die engste Verbindung gebracht, wie auch schon das apostolische Symbolum beide an einander reiht. Nach der protestantischen Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche würde nun bloß die letztere der Glaubenslehre zugetheilt werden können, während die erstere, als dem Reiche des Sichtbaren angehörend, in die Politik gehört. Und in der That nehmen sich Fragen über Verfassung der Kirche u. s. w. in einer Dogmatik (zumal einer protestantischen) übel genug aus. Weil aber die Trennung von Sichtbarem und Unsichtbarem nicht mit absoluter Schärfe durchgeführt werden kann, weil überdieß das Unsichtbare nicht sowohl neben und außer dem Sichtbaren erscheint, als vielmehr im Sichtbaren (wenn freilich auch noch über demselben), so muß immerhin die Dogmatik auch das Gefäß berücksichtigen, in welchem der Geist der religiösen Gemeinschaft sich darstellt. Und so kommt es der Dogmatik allerdings zu, die Grundformen des kirchlichen Lebens, unter denen dieses allein als kirchliches zu bestehen vermag, festzustellen; und indem sie auf die geistige Natur der Kirche hinweist, hat sie sie als eine heilige vor Verweltlichung, indem sie auf ihre Einheit dringt, vor Zersplitterung und Zerstücklung, und indem sie ihre Allgemeinheit geltend macht, sie vor Zerfallen in Separatismus zu sichern, während sie dann übrigens die rein äußere Anordnung des Kirchenregiments, als durch zeitliche und örtliche Verhältnisse mannigfach bedingt, einer andern Disciplin (dem Kirchenrecht) überläßt. — Wie mit der Verfassung, so ist es auch mit dem Cultus der Kirche. Die Anordnung dieses letztern ist Sache der Liturgik. Allein die Liturgik steht auf der Dogmatik. Sie erhält von ihr die Instruction, nach der sie zu verfahren hat. Die unveränderlichen, auf göttlicher Anordnung ruhenden Grundtypen des christlichen Gottesdienstes, das Wort und die Sacramente, hängen mit dem Glaubensleben selbst auf's Innigste zusammen und bilden so einen wesentlichen Theil der Dogmatik. Als Gnadenmittel (adminicula gratiae) hängen sie mit der Heils- und Gnadenlehre überhaupt, als kirchliche Institute aber mit der Lehre von der Kirche zusammen. Der Begriff des Sacraments ist kein ursprünglich biblischer[3]; er hat sich erst aus dem Bewußtsein der Gemeinde allmälig herausgebildet; aber die sogenannten

---

Rechthaberei, Verketzerungssucht, Vernarrtheit in die eigene Gestalt. Sollte dieser alte kirchliche Adam restaurirt werden, so müßte ein ausgezeichneter Theologe (R. Rothe in seiner theol. Ethik) neue Anhänger gewinnen für die Ansicht, daß das Christenthum erst durch völlige Abstreifung des Kirchenthums zu sich selbst und zu seinem wahren Wesen komme." Al. Schweizer, Centraldogmen S. 19.

[3] Das hat schon Calixt richtig erkannt und hervorgehoben Epit. p. 128 (Henke, Calixt I. S. 299). Ja, schon Melanchthon nahm erst Anstand, den Ausdruck „Sacramentum" zu gebrauchen, weil er unbiblisch sei (Loci comm. von 1521 bei Bretschneider Corp. p. 210); vgl. meine Dogmengesch. S. 613 (4. Aufl.).

Sacramente selbst (Taufe und Abendmahl) beruhen auf biblischer Einsetzung. Ueber die Bedeutung dieser Handlungen ist noch viel confessioneller und Schulstreit. Hier wird viel darauf ankommen, in die Natur des religiösen Symbols tiefer einzudringen, so daß dasselbe weder zur willkürlichen Ceremonie herabsinkt, noch sich in das Magische einer rein objectiven Wirksamkeit (opus operatum) hineinverirrt[4]. Der Glaube ist das Vermittelnde. Je mehr aber hier zwischen den protestantischen Hauptconfessionen selbst noch Mißverständniß obwaltet, desto ernster soll es sich die Dogmatik angelegen sein lassen, einen Ausdruck zu finden, der dem tiefern religiösen Gefühl genügt, ohne gegen die einfache Auffassung des lautern Schriftwortes und den gesunden Sinn desselben zu verstoßen.

§. 89.

Eschatologie.

Vgl. Kling in Herzogs Realencykl. IV. S. 154 ff.

Indem das Reich Gottes, das auf dieser Erde in der kirchlichen Gemeinschaft sich darstellt, einer einstigen Vollendung entgegengeht, so faßt die Glaubenslehre die Summe der christlichen Hoffnungen in die prophetischen Lehrstücke von Tod, Auferstehung, Weltgericht und ewigem Leben zusammen. Man nennt dieß die letzten Dinge, und die Lehre davon heißt die Eschatologie.

Schon bei der Lehre von der Schöpfung des Menschen (in der Anthropologie) kann die Frage aufgeworfen werden, ob die Seele unsterblich sei? Die Unsterblichkeitsfrage in ihrer allgemeinsten Fassung darf aber nicht verwechselt werden mit der Frage nach den letzten Dingen, die es nicht sowohl mit dem natürlichen Organismus der Seele und dem Schicksal des Einzelnen nach dem Tode, als vielmehr mit der ganzen Weltentwicklung und der einstigen Vollendung des Reiches Gottes zu thun hat (daher die Stellung, welche Hase der Eschatologie gleich bei der Lehre vom Menschen anweist, ehe von der Kirche die Rede war, nicht die angemessene ist). Unter den sogenannten vier letzten Dingen (Andere zählen anders) steht freilich die Lehre vom Tode nicht ganz an ihrem Orte; sie wird besser mit der Lehre von der Sünde verbunden und gehört nur insofern hierher, als auch der Tod verschlungen werden soll in den Sieg (1 Cor. 15, 55). Die Lehren von der Auferstehung und dem Weltgericht stehen ganz auf dem Boden biblischer Anschauungsweise; die bildliche Form läßt sich nicht verkennen; aber über das Bildliche hinaus ist der Blick auf das Ewige zu richten, das im Bilde sich spiegelt[1], wenngleich auch es nicht gelingen wird, diese Lehrstücke in

---

[4] Die objective, theologische Seite des Sacraments hat protestantischer Seits Schenkel betont, im Gegensatz gegen die bloße subjectiv anthropologische Fassung. Vgl. dessen Wesen des Protestantismus I. S. 395 ff. und Vorr. S. XI. Doch vgl. die Dogmatik und die späteren Schriften des Verfassers, in denen eine von dieser abweichende Ansicht hervortritt.

[1] Siehe de Wette, kirchliche Dogmatik S. 213: „Die Schwierigkeiten werden nur dadurch gehoben, daß man die rein doctrinellen Elemente von den symbolisch-geschichtlichen unterscheidet." . . . „Beides (aber) muß (auch wieder) in eine lebendige

einem unter sich zusammenhängenden Kreise genügender Vorstellungen abzuschließen[2]. Wäre dieß möglich, so wäre die Hoffnung eben nicht Hoffnung mehr, sondern Erfüllung, und das Glauben wäre übergegangen in Schauen. Einer sentimentalen (oft selbstsüchtigen) Unsterblichkeitslehre gegenüber ist festzuhalten, daß das Christenthum keine andern Hoffnungen kennt, als die sich in und mit Christo realisiren, und daß es daher keine andere Antwort haben kann auf die vielen Fragen, als die schon im christologischen Bekenntniß enthaltene, daß Christus eben selbst die Auferstehung und das Leben ist, und daß in ihm Alle leben sollen[3].

§. 90.

Die Trinitätslehre und die Prädestination.

Die Lehre von Gott, als dem Dreieinigen, ist die Summe der Gotteslehre. Diese Summe kann aber erst dann gezogen werden, nachdem die Bedeutung von Vater, Sohn und Geist in praktisch-religiöser Beziehung im Zusammenhange mit der geschichtlichen Entwicklung des Reiches Gottes erkannt ist. In dieser Lehre als dem heiligen Mysterium der Christenheit ist das Ganze beschlossen, und im innigsten

---

Hoffnung vereinigt werden, die nicht eigensinnig bloß für das Schicksal der einzelnen Personen besorgt ist, sondern das Ganze im Auge hat. Dadurch wird das Ewige und Zeitliche verknüpft, welches doch immer in und mit einander ist."

[2] Vgl. die prophetischen Lehrstücke in Schleiermachers Glaubenslehre. — Alle über die Schrift hinausgehenden chiliastischen und apokatastatischen Phantasien, sowie die Hypothesen vom Seelenschlaf, Hades u. s. w. haben sich immer nur in der Sphäre sectirerischer Dogmenbildung halten können. Indessen hat die neuere Theologie sich mit größerer Zuversicht, als früher, auf diese Lehrstücke geworfen. „Auf eine sehr eigenthümliche Weise hat Rothe in seiner Ethik (II. S. 154—169. 480 ff.) die eschatologischen Probleme höherer Lösung entgegenzuführen gesucht" (Kling a. a. O.), womit auch die Arbeiten von Auberlen u. A. zu vergleichen. Wir können uns indessen nicht enthalten, auf ein Wort Palmer's hinzuweisen, das gerade in unserer Zeit alle Beachtung verdient: „So wenig es jüdischen Schriftgelehrten hat gelingen können, vor Christi Erscheinung aus den Weissagungen des A. T. allein das Bild des Messias zu construiren, das auch nach der Erscheinung desselben als genaues Portrait hätte erkannt werden können, während doch hernach Jeder, der sehen wollte, in Christi Person und Werk die alttestamentliche Weissagung erfüllt sehen mußte: ebensowenig dürfte es uns jemals gelingen, aus den biblischen Andeutungen über die Zukunft und Vollendung des Reiches Gottes ein in sich völlig harmonisches, abgerundetes Ganzes zu gewinnen, das als fertiges System dastände, während uns ebenso klar und unzweifelhaft ist, daß die dereinstige Erfüllung uns auch rückwärts die Weissagung als eine vollkommen wahre und in sich harmonische erkennen lassen wird. In solchen Dingen muß auch der theologische Wissensdurst sich lieber bescheiden, als sich das Ansehen geben als wisse man, was man doch nicht weiß, und von der Höhe solcher γνῶσις herab desto geringschätziger auf die ψιλὴ πίστις herabsehen, mit der sich aus sehr gutem Bedacht die Kirche begnügt hat." (Jahrbb. für deutsche Theol. 1856. I. 2. S. 331 Note.) Besondere Vorsicht ist auch wohl zu empfehlen in Absicht eines in neuerer Zeit wieder viel gebrauchten und mißbrauchten Wortes Oetinger's, „daß Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes sei." Das kann zu einem religiösen Materialismus führen, der eben so gefährlich ist als der irreligiöse, weil er ihm in die Hand arbeitet.

[3] Vgl. Hermann Schultz, die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit. Göttingen 1861.

Zusammenhange mit ihr steht die Lehre von der Erwählung. Beide, das ewige Wesen Gottes in seinem Verhältniß zu sich selbst und sein ewiger Rathschluß, gehen über die Beziehungen Gottes zur Endlichkeit, mithin auch über das Praktisch-Religiöse hinaus, und sind daher, als rein im Reiche des Absoluten sich bewegend, im eigentlichsten Sinne speculativer Natur.

Die Namen Trias, Trinitas, gehen, wie der Begriff selbst, über die Bibel hinaus. Daraus folgt aber nicht, daß der Begriff unbiblisch sei. Im Gegentheil basirt sich die ganze neutestamentliche Theologie auf monotheistisch-trinitarischer Grundlage, indem Gott der Vater in Christo die Menschheit erwählt, Christus als der Sohn Gottes sie erlöst hat, der Geist aber die Gewißheit der Erlösung den Gläubigen mittheilt und das Werk der Heiligung vollendet. Keins aber kann ohne das Andere gedacht werden; darum werden auch die Gläubigen getauft auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes, und in dem apostolischen Segensgruß (2 Cor. 13, 13 und anderwärts) drängt sich der Inhalt der christlichen Heilslehre in eine trinitarische Formel zusammen. Aber ebenso gewiß ist, daß in der Bibel nicht sowohl das Verhältniß der Personen [1] zu einander, als das Verhältniß Gottes zu den Menschen herausgehoben wird, und wenn Johannes auch in seinem Prolog beginnt: Im Anfang war das Wort u. s. w., so eilt er doch gleich zu seinem Hauptsatze fort, auf den ihm Alles ankommt: *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*. Diese Manifestation Gottes in Christo ist ihm das Wesentlichste, wie er denn auch im ersten Briefe darauf dringt, daß der Sohn Gottes in's Fleisch gekommen sei. Die biblische Trias ist sonach überwiegend Offenbarungstrias, und ein immanentes Verhältniß findet sich höchstens nur vorübergehend angedeutet, wobei überdieß nicht zu vergessen ist, daß die Logosidee an sich nicht eine neue, christliche ist, sondern schon in der speculativen Bildung der Zeit gegeben war (Philo). Da Gott indessen nichts Andres offenbart als sein Wesen, so mögen immerhin die Namen Vater, Sohn und Geist nicht (sabellianisch) als bloße Namen, sondern als immanente Beziehungen im Wesen Gottes, als „unterschiedene hypostatische Momente" [2] gefaßt werden. Nur suche man doch in solchen Subtilitäten nicht das Heil der Dogmatik. Wir haben alle Achtung vor der speculativen Trinitätslehre. Aber sie ist ein theologisches Heiligthum, in das nur geweihte und erprobte Geister mit reinen Sinnen einzudringen versuchen mögen; leider ist aber viel absurdes Spiel mit ihr getrieben worden, und selbst der pantheistische Unglaube hat sich dahinter versteckt, um aus diesem Versteck heraus das historische Christenthum zu bekämpfen. Dasselbe

---

[1] Auch das Wort „Person" ist außerbiblisch und in mancher Hinsicht unpassend; denn wenn der trinitarische Gott selbst, wie man doch unstreitig annehmen muß, nicht eine Abstraction, sondern der persönliche Gott ist, so kommen, man mag es machen wie man will, vier Personen heraus, was sich auch in der Dogmengeschichte gezeigt hat. Vgl. Bunsen, Hippolytus I. S. 291 ff. „Schon die Ausdrücke Vater und Sohn zeigen, daß sie sich nothwendig auf die Offenbarung Gottes, nicht auf seine immanente, außerweltliche Natur beziehen." S. 296.

[2] Diesen Ausdruck hält Kling für den richtig vermittelnden zwischen der sabellianischen und athanasianischen Theorie (a. a. O. S. 38).

gilt von dem Geheimniß der Prädestination. Wer hat Gottes Rathschluß erkannt? Daß unser Heil nicht ein zufälliges, noch ein selbst erworbenes, daß es ein von Gott, mithin auch von Ewigkeit gewolltes und gesetztes sei, hat der religiöse Glaube (im Gegensatz gegen pelagianische Oberflächlichkeit) anzuerkennen; ja daß selbst die Sünde in Gottes ewigem Rathschluß mit aufgenommen sei, aber schon als von ihm gerichtet und durch ihn vernichtet, ist eine Ahnung, zu welcher der Geist sich erheben mag, wenn es ihm auf Augenblicke gelingt, über das Mannigfache der Welt und ihre Gegensätze ahnend sich aufzuschwingen: aber einen festen Standpunkt im Centrum des göttlichen Wesens einzunehmen und von da aus Göttliches und Menschliches beurtheilen zu wollen, ist eine Anmaßung, welche die Schrift verwirft und vor der die gesunde Vernunft zurückschaudert; nichts fordert auch mehr zur Ironie auf, als diese speculative Gereiztheit eines bornirten Schuldünkels. Weiser ist es und besser, an die Beschränktheit unserer menschlichen Erkenntniß stets uns zu erinnern und vor der Tiefe des Reichthums beider, der Erkenntniß und der Gnade Gottes, mit dem Apostel anbetend still zu stehen.

§. 91.

Orthodoxie und Heterodoxie.

Vgl. Schleiermacher §. 203 ff. und die Verhandlungen über Orthodoxie und Orthodoxismus von Rückert, Krause, Hase in der protest. Kirchenzeitung für das evangel. Deutschland auf 1854. Pelt, in Herzogs Realencykl. X. S. 716 ff.

Insoweit ein dogmatisches System mit der symbolischen Kirchenlehre und ihren daraus gezogenen Folgerungen übereinstimmt, heißt es orthodox; insoweit es aber davon abgeht, heterodox. Dieser Gegensatz ist nicht mit dem früher besprochenen von Supranaturalismus und Rationalismus zu verwechseln, wiewohl er vielfach in denselben eingreift.

Der Ausdruck orthodox ist hier geschichtlich, nicht etymologisch zu verstehen; denn das versteht sich von selbst, daß jeder das Rechte zu lehren und in diesem Sinne orthodox zu sein sich befleißen wird. Es gab eine Zeit, in der man sich schämte, orthodox zu heißen; jetzt sucht es Einer dem Andern wieder im Ruhm einer „entschiedenen Orthodoxie" zuvorzuthun[1]. Das Orthodoxe kann füglich als das kirchlich Conservative, das Heterodoxe als das Mobile betrachtet werden. Man darf auch nicht den Orthodoxismus mit dem Supranaturalismus verwechseln. Wenigstens decken sich beide Begriffe nicht. Eine Menge von Heterodoxien sind entstanden zu einer Zeit, als man allgemein auf supranaturalistischem Boden stand. So ist z. B. der Socinianismus (zur Hälfte wenigstens) supranaturalistisch und dennoch heterodox. Ja selbst ultra-supranaturalistische Ansichten können in

[1] „Nicht das nennt man heutzutage Entschiedenheit, daß man gesund und heilsam lehre, sondern daß man möglichst übertrieben und anstößig lehre." J. Chr. C. v. Hofmann, Schutzschriften (gegen Philippi). Nördl. 1856. I. S. 30.

Heterodoxie umschlagen, z. B. der Patripassianismus. Das Maß der Orthodoxie (im strengen technischen Sinne des Wortes) ist nicht sowohl die Bibel (obwohl man auch bisweilen von Bibelorthodoxie redet), als vielmehr die Kirche und ihr Symbol. Ein noch so strenger Supranaturalist also, der sich von der Lehre seiner Kirche entfernt, erscheint ihr gegenüber als heterodox, z. B. wenn ein Lutheraner sich zu einer katholischen oder ein Reformirter sich zur lutherischen Lehre hinneigen würde. Nun ist zwar der Rationalismus seiner ganzen Anlage nach eine heterodoxe Erscheinung, aber dennoch könnte im einzelnen Falle selbst ein Rationalist die Orthodoxie für sich haben, dem Supranaturalisten gegenüber, z. B. als Reformirter in der Lehre vom Abendmahle, oder als Lutheraner in der Verwerfung der Prädestination. Da nun der ächte Dogmatiker keinen andern Zweck verfolgt, als die Glaubenswahrheit in ihrer Reinheit darzustellen, der Bibel und der geschichtlichen Entwicklung gemäß, mit Berücksichtigung des Zieles, dem diese Entwicklung zustrebt, wobei die Bedürfnisse der Gegenwart zu beachten sind: so wird er weder vor dem Vorwurfe der Orthodoxie oder der Heterodoxie feig zurückschrecken, noch dem Ruhme der einen oder der andern eitel nachjagen, sondern nach dem Kanon des Apostels: „Prüfet Alles und das Gute behaltet", wird er conservativ und reformirend zugleich verfahren; denn „es ist falsche Orthodoxie, auch dasjenige in der dogmatischen Behandlung noch festhalten zu wollen, was in der öffentlichen kirchlichen Mittheilung schon ganz antiquirt ist und auch durch den wissenschaftlichen Ausdruck keinen bestimmten Einfluß auf andere Lehrstücke ausübt, und falsche Heterodoxie, auch solche Formeln in der dogmatischen Behandlung anzufeinden, welche in der kirchlichen Mittheilung ihren wohlbegründeten Stützpunkt haben und deren wissenschaftlicher Ausdruck auch ihr Verhältniß zu andern Lehrstücken nicht verwirrt"[2].

---

[2] Schleiermacher §. 205 ff. — „Es giebt keinen größern Irrthum und keinen verderblichern Wahn, als wenn man sich in der protestantischen Christenheit einbildet, das Werk der Reformation sei vor dreihundert Jahren gethan, ja eigentlich abgethan worden, jedes Hinausgehen über den ursprünglichen Standpunkt der Reformatoren sei nichts Anderes als ein Abfall von der Reformation; auf das fertige, in den Bekenntnißschriften niedergelegte theologische System des Protestantismus zurückzukommen und sich in dasselbe für alle Zeiten abzuschließen, sei die vornehmste Aufgabe der gläubigen Theologie und der freier und selbstständiger gewordenen Kirche." Schenkel (Wesen des Protestantismus III. 1. Vorr. S. IV.) Desgleichen ein französischer Schriftsteller: „La réformation n'est pas le dernier mot du christianisme, et le Dieu, qui s'est révélé à nous dans son Evangile, a encore bien des révélations à nous faire sur le sens, les richesses cachées et les applications infinies de la parole de vie. . . . L'ignorance croit volontiers à la vérité absolue; mais l'education et l'experience nous apprennent à voir des nuances là où nous trouvons des contrastes, de simples différences là où tout semblait apparition." Lettres à mon curé (Génève 1854) p. 47. Daher sagt Hase (Dogmatik 5. Aufl. S. 9) mit vollem Rechte: „In der evangelischen Kirche ist neben der Orthodoxie, wiefern darunter die Einstimmigkeit mit der nach geschriebenem Rechte gültigen Kirchenlehre verstanden wird, auch die Heterodoxie berechtigt, d. h. die individuelle Abweichung und Mannigfaltigkeit, wofern sie nur einen christlichen und protestantischen Charakter hat. Beide stehen unter dem Gesetz einer höhern Orthodoxie, nämlich der vollkommenen christlichen Wahrheit, und die christliche Liebe hat in der Verschiedenheit oder selbst im Zwiespalt des Glaubens das Gefühl der Einheit zu bewahren. Dagegen das Widerchristliche, welches christlich zu sein behauptet, als häretisch auszuscheiden ist." — Ueber den Unterschied von Heterodoxie und Häresie vgl. Schenkel, Dogmatik I. S. 186. und Martensen (ebend.).

Geschichte der Dogmatik[3].

Die erste systematische Zusammenstellung der Glaubenslehren geschah in den Symbolen und der regula fidei. Unter den Kirchenlehrern der ersten Periode gab Origenes in seinem Werke περὶ ἀρχῶν den ersten Entwurf zu dem, was wir ein System der Dogmatik nennen. Von Augustin ist dahin zu zählen: Enchiridion ad Laurentium (de fide, spe et caritate), de doctrina christiana und de civitate Dei (doch beide nur theilweise), de fide ac symbolo, de ecclesiae dogmatibus. An ihn schlossen sich Fulgentius von Ruspe, Gennadius, Junilius an. Aus der griechischen Kirche ist an die Katechesen Gregors von Nyssa (ὁ λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας) und Cyrills von Jerusalem (Catecheses ad baptizandos et baptizatos) zu erinnern, obwohl sie mehr einem prakt. Zweck dienten. Der Erste, der eine Dogmatik (im engern Sinne) d. h. ein System der Lehre aufstellte, war Johann von Damask (730): ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, dem indessen schon als Sammler Isidor von Hispalis († 636) mit seinen Sententiae (libri III) vorangegangen war. — Die Dogmatik des Mittelalters findet ihren Hauptausdruck in der Scholastik, die wieder an der Mystik ihre Ergänzung hat. Schon im 9. Jahrhundert war Johann Scotus Erigena († um 880) als philosophischer Denker ausgezeichnet; sein Hauptwerk, de divisione naturae, ist aber nicht eine Dogmatik im strengen Sinne des Wortes. Seit dem Ende des 11. und Anfang des 12. Jahrhunderts regten Anselm von Canterbury, Roscellin und Abälard den dogmatischen Geist von verschiedenen Seiten an und suchten eine Versöhnung des Wissens mit dem Glauben. Aber erst mit dem Magister sententiarum, Peter dem Lombarden († 1164), begann das eigentliche systematische Verfahren nach strenger schulgerechter Methode. Man nannte die Verfasser solcher Werke Sententiarii (Robert Pulleyn, Peter von Poitiers u. A.), während die Victoriner die aus den Tiefen des religiösen Gefühls auftauchende Mystik mit der Dialektik zu verbinden suchten. Eine weitere Entwicklung der Scholastik führte die größere Bekanntschaft mit Aristoteles seit den Kreuzzügen herbei. Alexander von Hales (Doctor irrefragabilis, 1222—45), Albertus Magnus (1222—80), Thomas von Aquino (1221—74, Haupt einer ganzen durch den Dominicanerorden vertretenen Schule) verfaßten sogenannte Summen, weitschichtige Werke, in denen jedes Lehrstück wieder in mehrfache Quästionen, Distinctionen 2c. zerfiel; eine riesenhafte Geistesarbeit! Aber bald artete der scholastische Geist in hohle Spitzfindigkeit aus, wozu besonders die Herrschaft des Nominalismus beitrug. Gegenüber der thomistischen Schule that sich die mystische Bonaventura's (Dr. seraphicus, † 1274), zugleich aber die dialektische des Duns Scotus (Dr. subtilis, † 1308) auf, beide aus dem Franziskanerorden hervorgegangen. Der Streit der Schulen war zugleich ein Streit der Orden. An die Stelle der Summen traten jetzt sogenannte Quodlibete; die Mannigfaltikeit der Fragen ging in's Unendliche, so daß zuletzt die Dogmatik allen Halt und alle Würde ver-

[3] Vgl. Ch. G. Heinrich, Versuch einer Geschichte der verschiedenen Lehrarten der christlichen Glaubenswahrheiten und der merkwürdigsten Systeme und Compendien derselben. Lpz. 1790. J. H. Schickedanz, Versuch einer Geschichte der christl Glaubenslehre. Braunschw. 1827. W. Herrmann, Geschichte der prot. Dogmatik von Melanchthon bis Schleiermacher. Lpz. 1842. J. P. Lange, christl. Dogmatik I. S. 56 ff. W. Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit der Theologie überhaupt (1. Bd.: die Grundlegung und der Dogmatismus. 2. Bd.: der Synkretismus, die Schulbildung der reform. Theologie, der Pietismus. 3. Bd.: die Zeit des Uebergangs). Berlin 1854—62. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert (§. 76). (Vgl. die Abschnitte: Dogmengeschichte, Symbolik, Polemik.)

lor. Auf den freisinnigen, aber skeptischen W. Occam († 1347) folgte der letzte (?) Scholastiker, Gabr. Biel († 1495), während die Mystik, die sich auf dem praktischen Wege Bahn gemacht hatte (Meister Eckard, Tauler, Ruysbroek, Suso), durch Gerson (Dr. christianissimus, † 1429) eine wissenschaftliche Gestalt erhielt. — Die Verbreitung der humanistischen Studien gab dem dogmatischen Geist eine vielseitigere, aber für den Anfang auch principlose Richtung. Erst mit der Reformation beginnt die Wiedergeburt der Dogmatik. Luther war mehr Prediger als Dogmatiker. Die Grundlage der evangelischen Dogmatik als Wissenschaft gab Melanchthon (der Praeceptor Germaniae) in seinen Locis communibus (Viteb. 1521), später theologicis (letzte Ausgabe von ihm selbst 1559, öfter wieder gedruckt; Ausgabe von Augusti 1821). Nun folgten in der lutherischen Kirche Martin Chemnitz (Loci theol. ed. Pol. Leyser. Francof. ad M. 1591. 4. und öfter; 1690 fol.), Aegidius und Nic. Hunnius (†† 1603 und 1643) und der streng eifernde Leonh. Hutter (Lutherus redivivus; † 1616), dessen Loci (1619) besonders der mildern Schule Melanchthons entgegengesetzt waren (Ausg. von Twesten: addita sunt exempla ex Wollebii et B. Picteti compendiis. Berol. 1855. Ed. 2. 1862). Ein Hauptwerk aber sind J. Gerhards († 1637) Loci theol. (Jen. 1610—25 IX voll. 4; Ausgabe von Cotta Tub. 1772—81 XX voll. 4; dazu von G. H. Müller vol. XXI u. XXII 1788—89), wozu noch kommen Quenstedt († 1688), König, Calov, Hollaz, Baier ꝛc. In diesen Werken that sich eine neue Scholastik auf, der abermals eine mystische Richtung (in J. Böhm, Weigel, Arndt) entgegentrat. — In der reformirten Kirche herrschte die exegetische Thätigkeit vor der dogmatischen vor, und diese war mehr durch jene bedingt, da die Abhängigkeit vom symbolischen Buchstaben geringer war. Schon Zwingli's dogmatische Arbeiten (Brevis et pia in evang. doctr. isagoge, 1523; Commentarius de vera et falsa religione, 1525; Christ. fidei brevis et clara expositio, 1536 u. m. a.) verdienen alle Beachtung; aber ein Hauptwerk (dem des Melanchthon vergleichbar) ist Calvins Institutio christ. rel. Bas. 1535 u. öfter; Genev. 1559. Es folgten Bullinger, Musculus, Peter Martyr, Hyperius; im 17. Jahrhundert: Keckermann, Polanus von Polansdorf, Alsted, Alting, Wolleb, Burmann, Heidanus, F. Heidegger u. A. Hatte man in der lutherischen Kirche einst die sogenannte synthetische Methode befolgt (seit Melanchthon), so traten (s. §. 83) mit Coccejus († 1669) und Leydecker andere Versuche auf: die Bundestheologie und die ökonomische (nach den Personen der Trinität). Aber auch in der lutherischen Kirche schlug Calixt einen neuen Weg ein, den analytischen, der von dem Endzweck ausging, auf den die ganze Glaubenslehre sich zu beziehen hat (Finalmethode). Ihm folgten Mehrere (auch von den oben Genannten); am strengsten Danhauer († 1668): Hodosophia christiana, 1649. — Mit dem Wendepunkt des 17. und 18. Jahrhunderts machte sich sowohl in der lutherischen als in der reformirten Kirche eine von der strengen Orthodoxie ablenkende mildere Richtung geltend, wozu verschiedene Erscheinungen auf dem Gebiete der Religion und der Philosophie beitrugen (Spener und der Pietismus, die cartesianische, leibnitzische, wolfische Philosophie). In der reformirten Kirche gewann die mildere arminianische Richtung, vertreten durch Limborch († 1712; Theologia christ. 1686 u. öfter, 1735) und die ihr verwandte, die von der Schule in Saumür ausging, immer mehr Anhänger, und in der lutherischen begann mit Pfaff (Institutt. 1720), Buddeus (1723. 1741), Reinbeck (1731—41 4 Bde.; fortges. von J. G. Conz 1743—47 5—9. Bd. 4.), Carpov (1737—65), Rambach (1744), und unter dem bestimmten Einfluß der wolfischen Philosophie mit Jakob Siegm. Baumgarten (Glaubenslehre, herausg. von Semler 1759 u. 60 3 Bde. 4.) eine von den Ein-

wirkungen der neuern Zeit mehr und mehr beherrschte Lehrmethode, welcher Semler (Institutio 1774; Versuch einer freiern theologischen Lehrart 1777), Michaelis 1760. 1784), Teller (1764. 1782), Töllner (1775), Döderlein, Morus (s. die Titel unten) u. A. mehr oder weniger das Wort redeten. Diese leiteten dadurch den Uebergang in die rationalistische Denkweise ein, wenn auch unter manchen Cautelen. Nach Gruners und Eckermanns Vorgang schrumpfte die Dogmatik, die einst durch Wälder von Folianten sich ausgebreitet, bei Henke in wenige Lineamente zusammen, in welchen „Christolatrie und Bibliolatrie als die Reste älterer Superstition" über Bord geworfen wurden. Mit Kant trat eine neue Epoche ein. An ihn schlossen Tieftrunk, Stäudlin, Ammon (s. die Titel unten) mehr oder weniger sich an. Das orthodoxe System wurde mehr nach der Seite des formalen Supranaturalismus als nach seiner altkirchlichen Strenge von Storr und Reinhard festgehalten. Dagegen suchte Augusti den alten Lehrbegriff, dessen Consequenz schon Lessing anerkannte, wieder zu Ehren zu bringen, jedoch ohne tiefere speculative Begründung und dialektische Sichtung. Letzteres geschah weit besser durch de Wette, jenes durch Daub und Marheineke. Gegen diese rückläufige Bewegung der Dogmatik, im Sinne des Rationalismus nämlich, schloß sich dieser in strenger Consequenz ab: er fand seinen genügendsten Ausdruck in dem Werke von Wegscheider, der als das Corpus doctrinae dieser Richtung zu betrachten ist. Vermittelnd, doch wesentlich von rationalistischen Grundanschauungen ausgehend, verfuhr Bretschneider, der zugleich einen brauchbaren historischen Apparat an die Hand giebt. So schien die Dogmatik nach der einen Seite aufgehen zu wollen in Speculation, nach der andern untergehen zu wollen in der historischen Masse, oder sich zu verflüchtigen in der rationalistischen Epikrise. Da trat mit seiner Glaubenslehre Schleiermacher hervor, der die Dogmatik weder auf die geschichtliche Autorität, noch auf die philosophische Speculation baute, sondern sie als Darstellung des in der Gemeinde lebenden Bewußtseins faßte (s. dies. Paragr.) und überhaupt eine neue Periode in der Behandlung dieser Wissenschaft einleitete. Indessen fuhren nach wie vor noch Manche im alten Gleise fort. So schlossen sich Knapp, Hahn und Steudel einfach an das ältere biblisch-kirchliche System an, während dagegen Hase auf der Grundlage der geschichtlich entwickelten Kirchenlehre eine Vermittlung derselben mit der fortgeschrittenen Bildung anstrebte, was er, angeregt durch die neuere Philosophie (seit Schelling) mit Geist und Geschmack vollzog. Vorzüglich machte sich aber das Schleiermachersche Element nach seiner positiven Seite hin geltend in Twesten und Nitzsch. Beide haben dazu beigetragen, dem jüngern Geschlechte der Theologen wieder neue Freunde zu gewinnen. Neue Bahnen haben wieder Andere zu eröffnen gesucht, wie Tob. Beck, der mit Beiseitlassung des breitgetretenen Schulweges die Lehrsubstanz der Schrift in ein ihr entsprechendes System mit eigens geschaffener Terminologie zu bringen sich bestrebt. Diesen ernsten Bestrebungen gegenüber zeigte sich die Straußische Glaubenslehre als ein dialektischer Vernichtungsproceß des Dogma's, der aber nur, nachdem er in Feuerbach seine Spitze erreicht, zu einer neuen Durcharbeitung desselben, von dem unverwüstlichen Lebensgrunde des Glaubens aus, hinführen mußte. Die bedeutendern der seither erschienenen Werke legen davon das erfreulichste Zeugniß ab und geben den Beweis, daß es mit der christlichen Dogmatik noch nicht zu Ende, sondern daß sie vielmehr in einer Metamorphose begriffen ist, aus der sie verjüngt hervorgehen wird, mit frischen Bildungstrieben zu neuen und eigenthümlichen, dem tiefsten Bedürfniß unserer Zeit immer vollkommener entsprechenden Gestaltungen. Die reformirte Dogmatik hat an Al. Schweizer einen kundigen und scharfsinnigen In-

terpreten gefunden, und an ihn hat Schenkel in freier geistiger Bewegung sich angereiht. Auch die katholische Kirche, deren ältere Dogmatiker (Bellarmin, Canisius, Maldonat, Becanus u. A.) sich großentheils an die scholastische Methode angeschlossen, konnte sich dem geistigen Umschwunge der Zeit nicht entziehen. Schon mit Noel (Natalis Alexander, † 1724) trat eine vom scholastisch-jesuitischen Wuste gereinigte, einfachere und freiere Lehrweise ein. Von den deutschen Dogmatikern befolgten Klüpfel († 1811), Stattler, Gmeiner, Schnappinger, Zimmer, Dobmayer, Buchner, Liebermann ꝛc. die ältere Methode. Eine neue Bewegung ging von Georg Hermes aus († 1831; Einleitung in die christ-katholische Theologie, Münster 1819. 1831), der, den Zweifel als die nothwendige Bedingung der Wahrheit fassend, durch diesen hindurch zu der orthodoxen Katholicität als zu dem letzten Ziele einer gründlichen Speculation vorzubringen sich bestrebte, dadurch aber schon formell mit ihr und ihrem kirchlichen Autoritätsprincip ins Gedränge kam. Aehnliches wiederholte sich durch das System Günthers. Am meisten speculativ (von der Schellingschen Naturphilosophie angeregt) erscheint Franz Baader. Aber schon vor ihm folgten Schwarz in Banz († 1794), Cajetan Weiller († 1826) dieser Richtung, von der auch die neuern katholischen Dogmatiker Brenner, Thanner, Klee, Staudenmaier u. A. sich berührt zeigen. (Ueber Möhler siehe oben Symbolik und Polemik.)

Literatur der Dogmatik[4].

J. C. Doederlein, institutio theologi christ. in capp. relig. theor. nostris tempp. accomm. Norimb. et Alt. 1780. Ed. 6. emend. et aucta a Ch. Gf. Junge. Ib. 1797. 2 voll.
—— christl. Religionsunterricht nach den Bedürfnissen unserer Zeit. Nach dem Lat. ausgearbeitet und von Bd. 6 an fortgesetzt von C. G. Junge. Nürnb. und Alt. Bd. 1—4. 1785—89. 2. Aufl. 1790—93. Bd. 5. 1791. Bd. 6—9. 1798 —1800. Bd. 10—12. 1801—3.
S. F. N. Morus, epitome theolog. christ. Lips. 1789. Ed. 5. 1820.
J. H. Tieftrunk, Censur des christl.-protest. Lehrbegriffs nach den Principien der Religionskritik, mit besond. Hinsicht auf die Lehrbücher von Döderlein und Morus. Berl. 1791—95. 3 Bde. 2. Aufl. von Bd. 1. 1796.
J. Cp. R. Eckermann, compend. theol. christ. theor. bibl.-histor. Alt. 1791. 2. Aufl. 1792.
—— Handb. für das system. Stud. der christl. Glaubenslehre. Alt. 1801—3. 4 Bde.
H. Ph. C. Henke, lineamenta institt. fidei christ. hist.-critt. Helmst. 1793. 95.
G. Chr. Storr, Lehrbuch der christl. Dogmatik, ins Deutsche übersetzt, mit Erläuterungen aus andern, vornehmlich des Verfassers eigenen Schriften und mit Zusätzen aus der theol. Literatur seit dem J. 1793 versehen von K. Ch. Flatt. Stuttg. 1803. 2. Aufl. 1813.[5]
J. C. Ch. Schmidt, Lehrbuch der christl. Dogmatik. Gießen 1800.
K. F. Stäudlin, Religionslehre oder Dogmatik und Dogmengeschichte. Gött. 1800. 4. Aufl. 1822.
F. V. Reinhard, Vorlesungen über die Dogmatik, mit liter. Zusätzen herausg. von J. Berger. Amb. und Sulzb. 1801. 4. Aufl. mit neuen liter. Zusätzen vermehrt von H. A. Schott, 1818. 5. Aufl. 1824.
Cp. F. Ammon, summa theol. christianae. Gott. 1803. Ed. 2. Erl. 1808. Ed. 4. Lips. 1830.
—— Inbegriff der evangelischen Glaubenslehre ꝛc. Ebend. 1805.
—— ausführlicher Unterricht in der christl. Glaubenslehre für Freunde der evang. Wahrheit. Nürnb. und Altb. 1807—8. 1 Bd. in 2 Abth.

---

[4] Ausführlicher in Winers Handb. S. 295—308, Ergänzungsheft S. 48—50.
[5] Der Titel des ältern Originals ist: Doctrinae christ. pars theor. e libris sacris repetita. Stuttg. 1793. 1807.

C. Daub, Theologumena. Heidelb. 1806.
J. Ch. W. Augusti, System der christl. Dogmatik nach dem Lehrbegriffe der luther. Kirche im Grundrisse dargestellt. Lpz. 1809. 25.
H. A. Schott, epitome theol. christ. dogmat. Lips. 1811. 1822.
J. A. L. Wegscheider, institutiones theol. christ. dogmaticae. Hal. 1815. Ed. 7. 1833. Ed. 8. 1844.
*K. G. Bretschneider, Handbuch der Dogmatik der evangel.-luther. Kirche. Lpz. 1814. 3. Aufl. nebst einer Abhandlung über die Grundansichten der theol. Systeme in den dogm. Lehrbüchern von Schleiermacher, Marheineke und Hase. Lpz. 1828. 2 Bde. 4. Aufl. 1838. 5. Aufl. 1860.
*—— systemat. Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe. 4. Aufl. Lpz. 1841.
*W. M. L. de Wette, Dogmatik der evang.-luther. Kirche nach den symb. Büchern und den ältern Dogmatikern (Berl. 1816. 21) — als 2. Theil des Lehrbuchs der christl. Dogmatik in ihrer histor. Entwicklung.
†F. Brenner, freie Darstellung der Theologie in der Idee des Himmelreichs, oder neueste kathol. Dogmatik. Bamb. 1815—18. 3 Bde.
†—— katholische Dogmatik. Frankf. 1827—30. 3 Bde.
†J. Thanner, wissenschaftl. Aphorismen der kathol. Dogmatik für akad. Vorlesungen. Salzb. 1816.
F. A. Klein, Darstellung des dogm. Systems der evang.-protest. Kirche. Jena 1822. 2. umg. Ausg. von L. Lange, 1835. 3. Aufl. 1840.
Ph. Marheineke, die Grundlehren der christl. Dogmatik. Berl. 1819. 27.
—— System der christl. Dogmatik, herausg. von Matthies und Vatke (2. Bd. der Werke). Berl. 1847.
F. Schleiermacher, der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangel. Kirche im Zusammenhange dargestellt. Berl. 1821—22. 2. Aufl. 1830—31. 2 Bde. 5. Ausg. 1861.[6]
*A. D. Ch. Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik der evang.-luther. Kirche nach de Wette's Compendium. I. II. 1. Hamb. 1826—29. 4. Aufl. 1837.
*K. Hase, Lehrbuch der evang. Dogmatik. Stuttg. 1826. 2. umgearb. Aufl. Lpz. 1838. 3. Aufl. 1842. 4. Aufl. 1850. 5. Aufl. 1860.
—— Gnosis, od. evang. Glaubenslehre für die Gebildeten. Lpz. 1827—29. 3 Bde.
*(K. Hase) Hutterus redivivus, oder Dogmatik der evang.-luther. Kirche. Ein dogmat. Repertorium für Studierende. Lpz. 1829. 9. Aufl. 1850. 10. Aufl. 1862.
*G. Ch. Knapp, Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre nach dem Lehrbegriffe der evang Kirche, herausg. von K. Thilo. Halle 1827. 2 Bde.
A. Hahn, Lehrbuch des christl. Glaubens. Lpz. 1828. 2. Aufl. 1857. 58. 2 Bde.
H. G. Tzschirner, Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre nach dem Lehrbegriff der evang.-protest. Kirche, herausgeg. von K. Hase. Lpz. 1829.
L. F. O. Baumgarten-Crusius, Grundriß der evang.-kirchlichen Dogmatik. Für Vorlesungen. Jena 1830.
E. F. Gelpke, evangel. Dogmatik. Bonn 1834. 1. Bd.
J. Ch. F. Steudel, die Glaubenslehre der evangel.-protest. Kirche nach ihrer guten Begründung. Tüb. 1834.
J. P. Mynster, Betrachtungen über die christl. Glaubenslehre; a. d. Dän. übers. von Th. Schorn. Hamb. 1835. 2. Aufl. 1840. 2 Bde. 3. Aufl. 1856 in 1 Bd.
†H. Klee, System der kathol. Dogmatik. Bonn 1831.
†—— kathol. Dogmatik. Mainz 1835. 2. Aufl. 1839. 3 Bde. 3. Aufl. 1845.
†J. G. Hermes, christ-katholische Dogmatik; herausgeg. von J. H. Achterfeldt. Münster 1831—34. 3 Bde.
J. D. F. Strauß, die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft. Tüb. 1840. 41. 2 Bde.[7]

---

[6] Vgl. darüber die Kritiken von Rätze (1823), Braniß (1825), Delbrück 1827), Schmidt (1835), Rosenkranz (1836), die Uebersicht des Systems von Heß (1837), und Weissenborn, Darstellung und Kritik der Schleiermacher'schen Dogmatik. Lpz. 1849.
[7] Vgl. die Kritiken der Principien der Straußischen Glaubenslehre von Fischer 1841), Köster (1841) und Rosenkranz (1845). — Die hier eingeschlagene be-

J. J. Chenevière, Dogmatique chrétienne. Génève 1840.
W. Böhmer, die christl. Dogmatik oder Glaubenswissenschaft. Bresl. 1840—43. (1. Bd. die christl. Glaubenswissenschaft nach ihrer Allgemeinheit und anthropologischen Besonderung; 2. Bd. die christl. Glaubenswissenschaft nach ihrer theol. und christolog. Beziehung.)
H. Schmid, die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt. Erlang. 1843. 2. Aufl. 1847. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1853. 4. Aufl. 1858 ebend. 5. Aufl. 1863.
†F. A. Staudenmaier, christl. Dogmatik. Freiburg 1844—52. 4 Bde.
*Al. Schweizer, die Glaubenslehre der evang.-reform. Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt. Zürich 1844—47. 2 Bde. in 3 Abth.[8]
*W. M. L. de Wette, das Wesen des christl. Glaubens vom Standpunkte des Glaubens dargestellt. Basel 1846.
F. F. Fleck, System der christl. Dogmatik. Lpz. 1846.
C. L. W. Grimm, institutio theol. dogm. evang. historico-critica. Jen. 1848.
*Th. A. Liebner, die christl. Dogmatik aus den christolog. Principien dargestellt. Gött. 1849. 1. Bd.
de Valenti, christl. Dogmatik, nach dem Glauben und dem Bekenntniß der alten und neuen Kirche dargestellt. 6 Hefte. Bern 1845—50.
Pareau et Hoffstede de Groot, Compendium dogmatices et apologetices christianae. Groeningae 1848. Ed. 3.
*J. P. Lange, christl. Dogmatik. Heidelb. 1849—52. 3 Bde. in 4 Abthl.
H. Martensen, die christl. Dogmatik. Kiel 1850. 3. Aufl. 1855. 4. Aufl. ebend. 1858. Vom Verfasser selbst besorgte deutsche Ausg. Berlin 1856.
L. J. Rückert, Theologie. Lpz. 1851. 2 Bde.
J. H. A. Ebrard, christl. Dogmatik. Königsberg 1851. 52. 2. Bde. 2. Aufl. 1862. 63.
F. A. Philippi, kirchliche Glaubenslehre. Stuttgart 1854—63. I—IV. 1. 2. (streng lutherisch).
Herm. Opitz, die Grundgedanken der christl. Dogmatik in ihrer systematischen Verbindung dargestellt. Lpz. 1858.
*J. Nitzsch, akademische Vorträge über die christliche Glaubenslehre für Studierende aller Facultäten. Berlin 1858.
*Dan. Schenkel, christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt. Wiesbaden 1858. 59. 2 Bde.
Heinr. Heppe, Dogmatik der evang.-reformirten Kirche. Elberf. 1861.
*Al. Schweizer, die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen dargestellt. 1. Bd. Lpz. 1863.
†F. A. Dieringer, Lehrbuch der kathol. Dogmatik. 2. Aufl. Mainz 1849. 50. 3. Aufl. 1853. 4. Aufl. 1858.
†Th. M. J. Gousset, théologie dogmatique ou expositions des preuves et des dogmes de la relig. cathol. Par. 1850. 4 vols.
†J. Schwetz, theologia dogmatica. Viennae 1851. 52. 2 voll.
†X. Schmid, kathol. Dogmatik. Schaffh. 1852 und 55. 2 Bde.

Für populäres Verständniß:

W. Kritz, die evangel. Lehre nach der heil. Schrift und ihrem innern Zusammenhange. Lpz. 1851. 2. Aufl. 1859.
†H. A. Jarisch, populäre Dogmatik. Wien 1852.
H. Pompper, die Grundwahrheiten der christl. Religion. Dessau 1854.
Ch. H. Weiße, philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums. Lpz. 1855. 60. 62. 3 Bde.
Seinecke, der christliche Glaube. Hannover 1859. (Auszüge aus den Schriften verschiedener Theologen, nach den locis geordnet.)
H. L. Heubner, christliche Topik oder Darstellung der christlichen Glaubenslehre für den homiletischen Gebrauch. Potsdam 1863.

---

structive Richtung ist bis zum Extrem verfolgt durch Feuerbach, das Wesen des Christenthums (Lpz. 1841 und 1848) und in andern Schriften dieser Partei.

[8] Vgl. oben die Symbolik S. 275, sowie die dogmatischen Lehrbücher von Beck und Nitzsch S. 287.

H. Plitt, evangelische Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung. (2 Bde.) 1. Bd. Gotha 1863.

Dogmatische Tabellen.

C. G. W. Theile, tabulae rerum dogmaticarum compendiariae in usum schol. acad. Pars I. Lips. 1830. 4.

Dogmatische Monographien[9].

Zur Dogmatik im Allgemeinen: Herm. Reuter (Abhandlungen zur systematischen Theologie, Berlin 1855), Rothe (zur Dogmatik, Gotha 1863).

Ueber Gottes Eigenschaften: Bruch (Hamb. 1842), *Sengel (die Idee Gottes, Heidelb. 1848—52), Moll (de justo attributorum Dei discrimine, Hal. 1856).

Ueber die Wunder s. die Literatur zur Apologetik §. 81 Note 16.

Ueber die Sünde: Tholuck (wahre Weihe des Zweiflers, Hamb. 1833; 7. Aufl. 1851), Krabbe (1836) u. *Jul. Müller (1839; 3. Aufl. 1849; 4. Ausg. 1858), Umbreit (1853), Ernesti (1862). Vgl. auch Daub, Judas Ischariot. Heidelberg 1816.

Ueber Christi Person und Werk: Herder (von Gottes Sohn, der Welt Heiland), Sartorius (die Lehre von Christi Person und Werk, 7. Aufl. Gotha 1857), C. W. E. Nägelsbach (der Gottmensch, die Grundidee der Offenbarung in ihrer Einheit und geschichtl. Entwicklung dargestellt, Nürnb. 1853. 1. Bd.), G. Thomasius (Christi Person und Werk, Darstellung der evangel.-luther. Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus, Erlang. 1853—55. I—III. 1. 2; 1. 2. u. 3. Bd. 1. Abth. 2. Aufl. 1856—62), M. Schneckenburger (vom doppelten Stande Christi, Pforzh. 1848), K. Ullmann (die Sündlosigkeit Jesu, vgl. oben unter Apologetik S. 297), W. F. Geß (die Lehre von der Person Christi, entwickelt aus dem Selbstbewußtsein Christi und aus dem Zeugnisse der Apostel, Basel 1856), Ebrard (die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung, Königsb. 1857. — mit Beziehung auf den Streit v. Hofmanns, Philippi's, Thomasius' im lutherischen Lager), Ath. Coquerel (Christologie oder Versuch über die Person und das Werk Jesu Christi; deutsch von Hermann Althaus, Hannov. 1860), F. Baur (über den Menschensohn, in der Tüb. Zeitschr. 1861), Keim (s. Leben Jesu).

Ueber Christi Höllenfahrt: König (1842), E. Güder (die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten, Bern 1853), von Zeschwitz (de descensu Christi ad inferos, Lips. 1857).

Ueber den heiligen Geist: Herder (in den christlichen Schriften: vom Paraklet; vom Geist des Christenthums 1799), Kahnis (s. Dogmengeschichte S. 262).

Ueber die Lehre von der Kirche: N. E. Kist (die christl. Kirche auf Erden rc.; aus dem Holl. Lpz. 1838), Petersen (die Idee der christlichen Kirche [gegen Rothe] 1839—44. 3 Bde.; die beiden letzten Theile behandeln die Lehre), Fz. Delitzsch (vier Bücher von der Kirche, Dresden 1847), K. Köstlin (Luthers Lehre von der Kirche, Stuttg. 1853), Kliefoth (acht Bücher von der Kirche, 1. Bd. Schwerin 1854), Münchmeyer (s. oben S. 262), L. J. Rückert (das Büchlein von der Kirche, Jena 1857), Wendt (zwei Bücher von der Kirche, Halle 1859).

Ueber die Taufe: Dreßler (1830), Hoffmann (Taufe und Wiedertaufe, Stuttg. 1840), Höfling (s. oben S. 262), Martensen (die christliche Taufe und die baptistische Frage. 2. Aufl. 1860), Moller (die altluth. Kirchenlehre v. d. Taufe rc. Gött. 1863), Stöber (ist die Kindertaufe schrift- und rechtmäßig? Basel 1864).

Ueber das Abendmahl: Scheibel (1823; dag. Schulz 1831), Schultheß (1824), Lindner (1831), Sartorius (1832), Fritzsche (1834), Ebrard (s. ob. S. 262).

Ueber die Unsterblichkeit und letzten Dinge: Friedrich Richter (1833, negativ), Weiße (1834), Göschel (1835. 1850), Erdmann (1836), Conradi (1837), Evelt (1851), Karsten (3. Aufl. 1861), Schultz (s. ob. S. 317 Note 3), Wilmarrhof (1863), Nölbechen (die Grade der Seligkeit, 1863), Splittgerber (1863), Splittgerber (1863). Vgl. Bretschneider, Entwicklung rc. §. 132.

---

[9] Vgl. auch oben die Literatur zur Dogmengeschichte S. 261 f. Das Ausführlichere in Winers Handb. S. 412 ff. und Ergänzungsheft S. 66 ff. Ueber das Nützliche solcher dogmatischer Monographien Jul. Müller a. a. O. S. 449.

Ueber die Gnadenwahl: E. W. Krummacher (das Dogma von der Gnadenwahl, Duisburg 1856).

§. 92.

Christliche Sittenlehre.

de Wette, Einleit. zu dessen Sittenlehre und krit. Uebersicht der Ausbildung der theol. Sittenlehre in der evangel.-luther. Kirche seit Calixtus; in der theolog. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke. Berlin 1819. 20. A. L. Ch. Heydenreich, über das Eigenthümliche der evangel.-theol. Tugendlehre; in der Quartalschrift für Predigerwissenschaften. Wiesb. 1825. Bd. 1. Heft 1. S. 1 ff. †H. Schreiber, das Princip der Moral in philosophischer, christlicher und kirchlicher Bedeutung. Freib. 1827. (recensirt von de Wette in den theolog. Stud. u. Krit. Jahrg. 1828. S. 482 ff.). Schleiermacher §. 223 ff. K. W. Vetter, das Verhältniß der philosophischen zur christlichen Sittenlehre. Berlin 1830. F. Lücke, de regundis finibus theologicae de moribus doctrinae et philosophicae. Gott. 1839. 4. Schöberlein, über die Bedeutung der christlichen Ethik in der Gegenwart; in den Stud. und Krit. 1851. 2. S. 395. Dorner, Artikel „Ethik" in Herzogs Realencyklop., Bd. IV. S. 185 ff. „Ein Blick auf die ethischen Studien und Systeme der Gegenwart" von D. H. in Gelzers Monatsblättern XXIII. 5. S. 329 ff.

Die christlich-theologische Sittenlehre (theologia moralis, ethica christiana) stellt die Theorie des sittlichen Lebens dar, wie sich dieses in einer durch lebendigen Glauben bewirkten christlichen Gesinnung offenbaren und im christlichen Wandel sich bethätigen soll. Sie steht mit der Dogmatik auf dem gemeinsamen Boden des Positiv-Christlichen, und leitet daher auch aus ihr ihre Grundsätze ab. Andererseits aber schließt sie sich auch wieder an die allgemein menschliche (philosophische) Sittenlehre an, von der sie in ihrer wissenschaftlichen Form und ihren Ausgangspunkten und Motiven zwar verschieden ist, mit deren wesentlichem Inhalte sie aber nie in Widerspruch sein kann.

Unrichtig ist diese Disciplin von Einigen im Gegensatze gegen die Dogmatik, welche als theoretische Wissenschaft erschien, praktische Theologie genannt worden, indem jene credenda, diese agenda darstellt; denn wenngleich die Sittenlehre es mehr mit der That- und Willenskraft, die Dogmatik hingegen mit dem Erkenntniß- und Vorstellungsvermögen zu thun hat, so wäre es doch höchst unwissenschaftlich, in der Moral eine bloße Sammlung von praktischen Vorschriften erkennen zu wollen. Ja, in gewisser Hinsicht ist die Moral noch weit eher eine Theorie zu nennen, als die Dogmatik, indem jede Theorie eben eine Praxis fordert, die ihr entspricht[1].

---

[1] Dieß ist auch bei der eigentlich so genannten praktischen Theologie der Fall. Hier noch ein Wort über die Benennung unsrer Wissenschaft. Dorner a. a. O. entscheidet sich für Ethik oder Sittenlehre, im Gegensatz gegen Moral. „Mos, mores (wovon disciplina moralis) blickt mehr auf die Erscheinung, als auf die innere Quelle, und erreicht weit nicht das griechische ἦθος. Mores bezeichnet zwar den Charakter, aber nicht die einheitliche Quelle. Dagegen ἦθος, ursprüglich die ionische Form von ἔθος, schließt die Gewohnheit, das zuständlich Sittliche in sich, und nicht

Allerdings hat es nämlich die Sittenlehre mit der praktischen Seite des dogmatischen Systems zu thun, aber diese praktische Seite selbst will theoretisch und somit wissenschaftlich aufgefaßt sein, und eben deßhalb haben wir schon oben (§. 79) die Nothwendigkeit einer von der Dogmatik gesonderten Darstellung der Sittenlehre anerkannt. Mit dieser Sonderung ist aber keineswegs eine solche Trennung ausgesprochen, welche die Moral von der Dogmatik unabhängig machen würde, sondern wie auf dem praktischen Gebiete des Christenthums Glaube und Thun auf's Engste verbunden sind, so daß die Werke als Früchte des Glaubens erscheinen, so liegt der christlichen Sittenlehre auch überall die Glaubenslehre zum Grunde, und es ist immer ein schlimmes Zeichen, wenn man einem christlichen Moralsysteme nicht auch durchweg die christlich-dogmatische Ueberzeugung seines Urhebers ansieht[2]. Wie aber die Dogmatik in ihren allgemeinsten Ideen auf die Religionsphilosophie zurückgeht, so wird sich auch die christliche Moral im wissenschaftlichen Ausdrucke an die philosophische Ethik anschließen[3]; ja, sie wird scheinbar eine noch größere Aehnlichkeit mit ihr haben, als die Dogmatik mit der Religionsphilosophie. Dieß kommt daher, weil das Eigenthümliche einer positiven Religion mehr in den dogmatischen Vorstellungen als im sittlichen Theile hervortritt.

Indessen hat doch jede geschichtliche Religion ihre bestimmten sittlichen Anschauungen, mit denen sie Völker und Zeiten beherrscht, was sich bis in die feinsten Nüancen verfolgen läßt (Protestantismus und Katholicismus[4], Lutherisches und Reformirtes, Puritanismus, Pietismus ꝛc.). Deßhalb wird auch die philosophische Sittenlehre, wenn sie nicht in leeren Abstractionen sich bewegen will, zu den geschichtlichen, unter dem Einfluß positiver Religionen stehenden Erscheinungen des sittlichen Lebens herabsteigen müssen, um das Allgemeine durch das Besondere zu beleben. Nur wird sie, was sie auf diesem Wege gewinnt, zur Bestimmung des allgemein Sittlichen verwerthen, während die christliche Moral eben das Concrete und geschichtlich Bestimmte und zwar das charakteristisch Christliche um seiner selbst willen herauszuheben hat. Ihr Verfahren ist also, wie de Wette[5] zeigt, ein analytisches, während das der philosophischen Ethik ein synthetisches ist. — Die Unterschiede beider lassen sich demnach dahin fixiren:

1. Die philosophische Moral hat es thun mit der Bestimmung des Menschen zur Sittlichkeit überhaupt[6], während die christliche Moral die per-

---

bloß die empirische Sitte (mos), die auch schlecht sein kann, sondern auch das Sanctionirte, was der Ordnung und Regel gemäß ist." Vgl. Ersch und Gruber, allg. Encykl. Art. „Ethos".

[2] Schleiermacher §. 229. Vgl. auch dessen christliche Sitte S. 3 ff.

[3] Daß nicht an dem einen Orte ein anderes philosophisches System gelten könne als an dem andern, versteht sich wohl von selbst. Schleiermacher §. 227.

[4] Vgl. Schleiermacher §. 228 Anm. Marheineke, System des Katholicismus III. S. 20—29.

[5] Lehrbuch der Sittenlehre §. 3.

[6] „Was die christliche Sittenlehre gebietet, verbindet nur die Christen; die philosophische macht einen allgemeinen Anspruch, denn sie will Jeden binden, der sich zur Einsicht der philosophischen Principien, aus denen sie abgeleitet ist, erheben kann." Schleiermacher, christliche Sitte S. 2; vgl. S. 7 ff. de Wette a. a. O. Im Grunde stimmt damit auch Rothe (theol. Ethik S. 35) überein. Nur unterscheidet er nicht sowohl die christliche als die theologische Ethik von der philosophischen. „Letztere hebt von dem sittlichen Bewußtsein rein als solchem an,

sönliche gottmenschliche Lebenserscheinung Christi als den Typus der lichkeit aufstellt und sonach dem Einzelnen das Ziel steckt, zu werden Christus: — dieß die christliche Lehre vom höchsten Gut[7].

2. Die philosopische Moral geht aus und muß ausgehen von sittlichen Selbstbestimmung des Menschen, die ihre Wahrheit in sich ha Bestimmung durch die Natur gegenüber), während in der christlichen der Geist Gottes, wie er durch die Gnade in dem Gläubigen sich wi erweist, das Bestimmende ist: — dieß die christliche Tugendlehre, die aus der Glaubenslehre resultirt.

3. Die philosopische Moral faßt den Menschen in seinem Verh zur Welt und bestimmt darnach auch seine Pflichten; die christliche fa zunächst in seinem Verhältniß zum Reiche Gottes: — die christliche tenlehre[8].

Das darf nun nicht dahin mißverstanden werden, als gebe es ein losophische und eine christliche Sittlichkeit, die sich widersprächen, als wäre an dem einen Orte etwas sittlich, was es an dem andern nicht ist. Eins bildet vielmehr nur die Probe des Andern. So wen Begriffe Mensch und Christ sich widersprechen, so wenig kann die ral, welche das Menschliche, der widersprechen, welche das Christlich Inhalte hat. Auch die christliche Moral muß sich an das allgemein M liche anschließen[9], und die philosophische muß auf die christliche hin in der sie ihre Vollendung findet. Was hier das Erste ist, ist do Letzte, und umgekehrt. So bildet, vom Standpunkte der philosopl Moral aus angesehen, die Religion die Spitze und Blüthe des sit Lebens; von dem der christlichen Moral aus bildet sie die Wurzel. dem Standpunkte der philosophischen Moral aus ist die christliche schaft nur eine Gesellschaft im Staate neben andern, gegen die alle auch Pflichten zu erfüllen sind; aber voraus geht hier die mensc Gesellschaft des Staates als die allgemeinste Form eines sit

---

die theologische geht aus von demselben, wie es in dem der bestimmten lichen Kirche angehörigen Individuum als religiös eigenthü bestimmtes thatsächlich vorhanden ist, und von dem geschichtlich geg Ideal der Sittlichkeit in der Erscheinung des Erlösers, von welchem jenes d flex ist." — Dagegen bilden ihm christliche und philosophische Ethik keinen Gegensatz, weil innerhalb der christlichen Welt auch die philosophische wie die Philosophie überhaupt, wesentlich eine christliche ist; doch giebt er wieder einen relativen Gegensatz zu, insofern die Menschheit noch nicht schl von dem Christenthum durchdrungen ist.

[7] S. Schleiermacher a. a. O. S. 36.

[8] So bilden z. B. (nach Lücke) die freien christlichen Vereine ein nothwe Capitel in der theologischen Moral; s. Vierteljahrsschrift für Theologie und von Lücke und Wieseler (1845) I. 1. 1.

[9] de Wette §. 9: „Die christliche Sittenlehre muß menschlich sein, fi menschliche Anlagen und Bedürfnisse beziehen, widrigenfalls sie nicht auf den schen wirken könnte." — Bruch S. 19: „Jemehr man die Sittenlehre des C thums ergründet und je reiner man den in ihr wehenden Geist auffaßt, desto muß man sich überzeugen, daß sie nichts Anderes ist, als der treueste Reflex d setzgebung, welche in das Wesen des menschlichen Geistes verwoben ist und in selben in lebendiger Kraft sich äußernd den Menschen dem Ziele seiner Bestim entgegenführen soll." — Pelt, Encyklopädie S. 520: „Die wahre Vernu immer nur eine, welche im Christenthum ihre höchste und reinste Erscheinun hat; die Aufgabe bleibt dieselbe."

Organismus, während die christliche Moral von dem bestimmten religiösen Organismus der christlichen Gemeinschaft ausgeht und von diesem aus in weitern Kreisen auch auf die Pflichten gegen den Staat gelangt. Bei ihr erweitert sich die brüderliche Liebe (φιλαδελφία), die in der Liebe zu Christo ihren Quellpunkt hat, zur allgemeinen Liebe; in der philosophischen Moral dagegen ist die Achtung der Menschenwürde im Andern das oberste Gesetz, und von diesem Allgemeinsten steigt sie herab in die besondern Lebensgebiete, in welchen sich die Gerechtigkeit zur Liebe vergeistigt und verinnerlicht. Aber freilich gelänge ihr dieß Letztere nicht, hätte sie nicht am Christenthum selbst ein bestimmtes Schema ihres Gedankens; denn als philosophische Moral „vermag sie nur die Musterbilder des sittlichen Lebens in allgemeinen Umrissen aufzustellen, während die christliche die in der Offenbarung wirklich schon gelösten Aufgaben in bestimmten Musterbildern und Vorschriften aufstellt" [10]. Die christliche Sittenlehre geht daher allerdings über die philosophische hinaus; sie hat die Anschauung sittlicher Verhältnisse und einer Fülle sittlicher Kräfte, welche der menschlichen Natur zwar vollkommen gemäß, aber nicht aus ihr entsprungen, sondern ihr mitgetheilt sind. Insofern kann man auch sagen, die philosophische Moral habe es lediglich mit der sittlichen Natur des Menschen, die christliche mit dem in sie hineingekommenen Positiv-Göttlichen, der Gnade und ihren heilsamen Wirkungen, zu thun. Es kommt freilich darauf an, daß man sich von diesem Positiven und seinem Verhältniß zum Natürlichen eine richtige Vorstellung bilde, was die Aufgabe der Dogmatik ist.

§. 93.

Das Positive der christlichen Sittenlehre ist nicht irgend ein gesetzlicher Buchstabe weder des Alten noch des Neuen Testaments, sondern eine mit Christo in die Menschheit eingetretene, in ihm vorbildlich verwirklichte Lebensrichtung, die sich unter dem Einfluße seines Geistes in der Gemeinschaft der Gläubigen fortzusetzen und als eine sittliche Macht nach Außen zu bethätigen hat.

Man hat längere Zeit das Positive der christlichen Sittenlehre und ihr Unterscheidendes von der philosophischen so gefaßt, daß man sagte, die letztere folge bloß der Autorität der Vernunft, die erstere der Autorität der

---

[10] de Wette §. 4; oder mit andern Worten Pelt, Encykl. S. 520: „Auf dem philosophischen Gebiete wird die Ineinsbildung (von Natur und Vernunft) nur gezeigt, auf dem christlichen Gebiete wird sie vollzogen." Vgl. übrigens Dorner a. a. O. S. 190: „Das Außereinander beider Disciplinen (der philosophischen und der theolog. Ethik), welches mindestens so lange dauern muß, als die philosophische Ethik es will, bringt Kampf; aber dieser ist heilsam, nicht bloß damit die außerchristliche Vernunft immer mehr erkenne, daß sie ihre Wahrheit nnd Reinheit erst in der Religion des Fleisch gewordenen λόγος erreiche, sondern auch nur um des Nichtchristlichen in der christlichen Theologie selbst willen hat auch die Ethik der allgemeinen menschlichen Vernunft immer noch ein theilweises Recht gegen die theologische Ethik, bis das ethische Selbstbewußtsein der Kirche von sich wird vollendet sein, das mit dem ideellen Durchdringungsproceß der ersten und zweiten Schöpfung identisch ist." Vgl. auch Gelzers Monatsbl. a. a. O.

Bibel. So stellte man zwei Autoritäten (von ganz verschiedener Art) einander rein äußerlich gegenüber, wobei man von der Voraussetzung ausging, die Bibel enthalte eine Sammlung von göttlichen Geboten, die man sogar, im Gegensatz gegen die autonomischen Forderungen der Vernunft, „willkürlich" nannte [1]. Es hängt dieß mit dem falschen (bloß formellen) Supranaturalismus zusammen, der aus der Bibel einen Codex über Glauben und Sitte macht und das positiv Sittliche in ein göttliches Belieben setzt. Einer solchen Vorstellung würde allenfalls das A. T. entsprechen, und wirklich hat ja lange der Dekalog, der übrigens sich mit leichter Mühe auf eine allgemein sittliche Basis zurückführen ließe, den Rahmen für die christliche Sittenlehre bilden müssen. Aber auch die, welche dagegen mit Recht die Lehre Jesu als Regulativ aufgestellt haben, haben diese Lehre zu sehr nur als Statut aufgefaßt, und nicht genug beachtet, daß diese Lehre erst im Zusammenhange mit dem Leben Jesu und dem ganzen Erlösungswerke nach ihrer tiefern Bedeutung erfaßt werden kann. Jesus wollte nicht abgerissene Sittensprüche geben, wie Epiktet, und auch sein Beispiel, auf das man sich beruft, ist nicht bloßes Beispiel (nebenher), ja es kann sogar nicht unter allen Bedingungen Beispiel für uns sein [2]; denn nicht in der Nachahmung seines Beispiels in einzelnen Dingen, sondern in der Nachfolge, in der Aneignung seiner Gesinnung (Phil. 2, 5) besteht das Christliche. Wie nun die Dogmatik die Apologetik zu ihrer Voraussetzung hat, indem sie zeigt, daß das Christenthum Religion und zwar die Religion ist (schlechthin), so muß auch die Sittenlehre vor Allem auf dem apologetischen Resultate fußen, daß Christus der Sündlose, daß er das verwirklichte sittliche Ideal der Menschheit und sonach das Christenthum nicht nur eine sittliche Erscheinung im Allgemeinen, sondern die sittliche Weltmacht sei, der die ganze neuere Geschichte dient. Ihr Positives ist also nicht ein Buchstabe, sondern eine That, die Offenbarung Gottes durch Christum in der Menschheit. Sie hat daher nicht bloß zu fragen: was steht geschrieben? sondern: was folgt aus dieser einen That? was ist dem Geiste Christi gemäß? Wie schon die Dogmatik Vorstellungen in sich aufnimmt, die noch nicht buchstäblich in der Bibel enthalten sind (z. B. die Dreieinigkeit), so muß noch viel mehr die christliche Moral in ihrer wissenschaftlichen Entwicklung, mithin in der genauern Bestimmung sittlicher Begriffe über den Bibelbuchstaben hinausgehen. Sind doch die gesegnetsten Früchte des Christenthums Früchte, wozu in der Bibel erst der Keim zu finden ist; man denke an den Begriff des christlichen Staates, der christlichen Ehe und an Alles, was daran hängt, an die Abschaffung der Sklaverei, an die Achtung vor dem Leben des Individuums (der Abscheu vor dem Selbstmord), an die Gottesdienstlichkeit,

---

[1] Ernesti, vindiciae arbitrii divini in religione constituenda (opusc. theol. I. p. 171 s.). Wogegen Toellner, disquisitio, utrum Deus ex mero arbitrio potestatem suam legislatoriam exerceat etc. Lugd. Bat. 1770. de Wette a. a. O. S. 4. Gegen diese falsche Positivität s. Dorner a. a. O. S. 188.

[2] Wohin man geräth, wenn man für jedes einzelne bestimmte Handeln einen Beleg aus dem sittlichen Benehmen Jesu haben will, zeigt das Beispiel des Thomas von Kempen, welcher die Pflicht des Bücherabschreibens aus Joh. 8, 6 ableiten wollte. S. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation II. S. 163. — Sehr bedeutsam ist hier, was Schleiermacher über das Individuelle in der Sittenlehre sagt (die christliche Sitte S. 58 ff.). Das Muster aufstellen in der Ethik hat überhaupt etwas sehr Bedenkliches.

die sich (z. B. die Sonntagsfeier und die Feier der christlichen Feste) frei aus dem Leben heraus entwickelt hat, ohne alles Gebot und Statut der Schrift. Wie daher die Dogmatik die Dogmengeschichte zu ihrer Voraussetzung hat, so die christliche Moral die ganze Entwicklung des christlichen Lebens, wobei auch die Ausartungen (wie auf dem dogmatischen Gebiete die Häresien) in Betracht kommen als Warnzeichen (Montanismus, pantheistisch-mystische Verirrungen, falsche Askese 2c.). Auch der Streit über die Adiaphora gehört dahin.

§. 94.

Die christliche Ethik zerfällt, wie die philosophische, in die allgemeine (principielle) und in die besondere (angewandte). In der erstern handelt es sich um Feststellung des sogenannten Moralprincips oder besser der Objecte und Motive des sittlichen Handelns, mithin um Untersuchung der sittlichen Natur und Anlage des Menschen, um die richtige Begrenzung der Begriffe des Guten und Bösen, der Sünde und Zurechnung, der Gnade und Freiheit, und endlich um die Aufstellung des Zieles alles sittlichen Strebens, um die Lehre vom höchsten Gut, was Alles wieder in die innersten Tiefen der Glaubenslehre zurückführt. Die specielle Sittenlehre dagegen hat es mit den einzelnen Erscheinungen und Aeußerungen des sittlichen Lebens in bestimmten gegebenen Verhältnissen zu thun und zerfällt wieder in die specielle Tugend- und Pflichtenlehre.

Die Theilung in Allgemeines und Besonderes ist natürlich auch hier nur eine relative. Was Rothe (theol. Ethik I. S. 199) dagegen bemerkt, daß sie „bloß äußerlich und ganz abstract formell" sei, daß sie „kein architektonisches Princip in sich enthalte", ist richtig, insofern man eben die Theilung als eine absolute faßt und sie abstracter und unlebendiger Weise vollzieht. Allein man darf nur das Rothe'sche Werk selbst ansehen, so wird man auf den ersten Blick gewahren, daß die beiden ersten Bände die allgemeine Ethik (nebst dem, was man sonst zur Dogmatik rechnet) enthalten, der dritte die specielle Moral, obwohl der Verfasser hier selbst wieder (in der Pflichtenlehre) zwischen Allgemeinem und Besonderem scheidet. Rücksichtlich der allgemeinen Ethik behauptet er mit Recht, daß die Frage nach einem sogenannten „obersten Moralprincip" nur verwirrend und zwecklos ist. Er fordert vielmehr ein Dreifaches, das sich ihm dann in die Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre auseinanderlegt. Andere haben anders getheilt. So Harleß, welcher drei Theile aufstellt: das Heilsgut, den Heilsbesitz und die Heilsbewahrung. Der letzte Theil hat es mit der „concreten Erscheinung der christlichen Tugend in den Grundbeziehungen des menschlichen Lebens" zu thun und kommt insofern mit der speciellen Sittenlehre überein. Auch Pelt[1] folgt der Dreitheiligkeit: 1.

[1] Encyklopädie S. 519.

von der Verwirklichung des höchsten Gutes auf Erden im Reiche Gottes; 2. vom Willen der Einzelnen als dem gemäß zu bildenden (Pflichtenlehre), und 3. von der Verwirklichung des höchsten Gutes in den einzelnen Christen in habitueller Beschaffenheit derselben (Tugendlehre). Seine beiden letzten Theile fallen mit dem zusammen, was wir als das Specielle bezeichneten. Rosenkranz [2] theilt (nach der antithetischen Methode der Hegelschen Schule) die ganze Ethik in die beiden auseinanderfallenden Begriffe des Guten und des Bösen und den der Freiheit ein. Hier bilden 1 und 2 den allgemeinen, 3 den besondern Theil [3].

Zusammenhängend mit den christlichen Grundanschauungen Schleiermachers ist dessen Eintheilung [4]. Da das Ziel des Christenthums die Seligkeit in Gott, diese aber durch das Bewußtsein der Sünde gestört ist, so entsteht mit dem Gefühl der Unlust der Impuls zu einem Handeln, durch welches die verletzte Idee des Verhältnisses zwischen der höhern und niedern Lebenspotenz, d. h. der aufgehobene Normalzustand hergestellt werden soll; dieß ist das wiederherstellende Handeln. Aus der der Unlust gegenüberstehenden Lust, d. h. aus dem willigen Verlangen, der höhern Anforderung sich unterzuordnen, entsteht das verbreitende oder erweiternde Handeln. Zwischen die beiden Momente der Lust und der Unlust treten aber Momente der Befriedigung, die zwar nicht die absolute Seligkeit, wohl aber eine relative ausdrücken: daraus entsteht ein Handeln, welches nicht bestimmt ist, Veränderungen hervorzubringen, sondern das rein ein Ausdruck des Innern ist, ohne eigentliche Wirksamkeit. Dieß ist das darstellende Handeln (Spiel, Kunst auf dem weltlichen Gebiete), welches keinen andern Zweck hat, als das eigene Dasein für Andere aufnehmbar zu machen. Der allgemeine Typus desselben ist Alles, was wir unter dem Namen des christlichen Gottesdienstes zusammenfassen.

Wie man indessen auch immer formell die theologische Ethik mit der Dogmatik auf der einen, die philosophische Moral auf der andern Seite verbinden oder von ihnen sie trennen, und wie man immer ihre eigene Aufgabe in verschiedene Gebiete verlegen und von dem Centrum aus die verschiedenen Stadien nach der Peripherie des Lebens ziehen mag — darauf wird Alles ankommen, eben des Centrums selbst sich zu bemächtigen und aus dem Geist des Evangeliums heraus die „Grundlinien zu einer durchgreifenden Erneuerung des sittlichen Lebens in Staat und Kirche zu entwerfen“ [5].

Als besondere Theile der Sittenlehre führt man auch wohl die Askese und die Pädagogik an, erstere insofern der Mensch sich selbst, letztere insofern er Andere zur Sittlichkeit erzieht. Insofern jede sittliche Kraftanstrengung wieder auf die sittliche Gesinnung zurückwirkt, das Gute aber nicht ohne Kampf errungen wird, ist die Askese schon durch die Moral ge-

---

[2] Encyklopädie S. 57.

[3] Andere Eintheilungen bei Pelt S. 523.

[4] Die christliche Sitte S. 44 ff.

[5] Gelzer, protest. Monatsbl. für innere Zeitgeschichte 1854. Vorrede zum 4. Bd. Zu den unentbehrlichsten Vorbedingungen, die eine solche Arbeit erfordern würde, zählt der Verfasser vor Allem ein tiefes Verständniß der neuern Geschichte von der Reformation bis auf unsere Tage und eine unablässige energische Vertiefung in die ursprünglichen Quellen und den ursprünglichen Sinn des Christenthums, sowie in die Gesetze der welt- und kirchengeschichtlichen Umwandlungen desselben.

geben. Die Uebung in der Gottseligkeit (*γυμνασία* 1 Tim. 4, 7—8) ist mannigfach: theils mehr negativ, das Böse abwehrend durch Reaction gegen die Macht der Sinnlichkeit (Askese des Mittelalters, Fasten, Kasteien, freiwillige Abstinenz im bessern Sinn), theils positiv, das Gute anregend durch Betrachtung des höchsten Gutes selbst und durch Versenkung des Gefühls in die göttlichen Ideale (Andacht, religiöse Aesthetik). Aber dieß Alles findet in der Moral selbst seinen Ort (so bei Rothe III. S. 120). Das Eine würde (nach der Schleiermacher'schen Eintheilung) dem wiederherstellenden, das Andere dem darstellenden Handeln angehören. Ebenso müssen schon in der Sittenlehre die sittlichen Grundsätze der Erziehung vorkommen und zwar unter der Kategorie des erweiternden Handelns (siehe Schleiermacher a. a. O. S. 53; Rothe III. S. 679 ff.), während freilich die Erziehungskunst im Einzelnen, die Technik des Erziehens, eine besondere Wissenschaft bildet, die wir denn eigentlich die Pädagogik nennen, die aber, insofern sie den ganzen Menschen als solchen umfaßt, nicht eine speciell theologische, sondern eine philosophische Wissenschaft ist, oder, insofern sie die Heranbildung zum kirchlichen Leben betrifft, in die praktische Theologie gehört (s. Katechetik). — Endlich ist auch die Casuistik als eine besondere Disciplin behandelt worden. Sie handelt von den Collisionsfällen (de casibus conscientiae); Kant nannte sie die „Dialektik des Gewissens". Sie ist aber als ein Auswuchs der scholastisch-jesuitischen Moral aus einer gesunden Sittenlehre zu verbannen, indem diese keine wirklichen Collisionsfälle statuirt, sondern die scheinbaren durch ein höheres Gesetz auflöst.

Geschichte der Sittenlehre.

E. Feuerlein, die Sittenlehre des Christenthums in ihren geschichtlichen Hauptformen. Tüb. 1855.

In der Bibel findet sich so wenig ein Moralsystem als ein System der Glaubenslehre; aber sie ist reich an sittlichen Vorschriften, die alle von dem höhern Geiste der Theokratie beseelt und getragen und in die Geschichte des Reiches Gottes verschlungen sind, wie die Perlen in den Kranz. Auch die apostolischen Väter ließen es nicht an sittlichen Ermahnungen fehlen. Im Kampfe mit der heidnischen (antiken) Weltansicht bildete sich bald eine strengere Ansicht der Dinge (Montanismus) neben der mildern aus, während auf der andern Seite der Mißverstand christlicher Freiheit (bei den Gnostikern) auf gefährliche Abwege führte (die Carpokratianer, spätere pantheistische Secten des Mittelalters). Es wurde also Aufgabe der christlichen Theologie, die christliche Sitte näher zu bestimmen und zu regeln. Erst gab es einzelne Vorarbeiten schon bei den apostolischen Vätern und den Apologeten (vgl. namentlich Clemens von Rom und den Hirten des Hermas). Sodann giebt Clemens von Alexandrien in seinem Pädagogen viele bis ins Einzelne gehende Sittenvorschriften, in den Stromaten handelt er vom Sittengesetz, von der Tugend und dem höchsten Gut (Buch 2—4), und angehängt ist denselben die moralische Abhandlung *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*. Eine bedeutende Anzahl von Abhandlungen sittlichen Inhalts finden wir bei Tertullian, wobei freilich zu unterscheiden ist die Zeit vor und die nach seinem Uebertritt zum Montanismus: de spectaculis, de idololatria, de corona militis, de pallio, de patientia, de velandis virginibus, de exhortatione castitatis, de monogamia, de pudicitia, de jejuniis u. a. In gleichem Sinne schrieb Cyprian: de exhortatione martyrii, de habitu virginum, de bono patientiae, de opere et eleemosynis, de zelo et livore u. s. w. Die Prediger Macarius, Basilius der Große, die beiden Gregore, Chrysostomus, Ephräm der

Syrer, Cyrill von Jerusalem sind voll sittlicher Beziehungen; ja manche ihrer Predigten sind reine Moralpredigten. Auch von Ambrosius (de virginibus, de viduis, de officiis ministrorum ecclesiae) und Augustin (de moribus ecclesiae catholicae, de agone christiano, de continentia, de bono conjugali) haben wir moralische und asketische Tractate. Hieronymus leistete besonders der Mönchsaskese Vorschub (seine Polemik gegen Jovinian und Vigilantius) und die Moralia Gregors des Großen († 604) in Iob. verrathen schon durch den Titel den Inhalt. Auch hier, wie in der Dogmatik, ging der Sammlergeist dem ordnenden systematischen Geiste voraus (Johann von Damask: ἱερὰ παράλληλα, u. A.). Die dogmatischen Werke der Scholastiker umfassen auch die Sittenlehre, die großentheils von Aristoteles beherrscht war (4 Cardinaltugenden und 3 theologische). Unter ihrem Einfluß entwickelte sich auch die Casuistik (besonders berühmt Raymund a Penna forte [† 1275] durch seine Summa de poenitentia). Tiefer gingen auf den Grund des religiös-sittlichen Lebens die Victoriner und die spätern Mystiker zurück, nur daß dabei die Askese nicht immer aus dem Geiste der christlichen Freiheit hervorgeht. Dieß gilt sogar von dem trefflichen Werke des Thomas a Kempis: de imitatione Christi (vgl. darüber Ullmann a. a. O.). Das in die Kirche immer mehr einbrechende sittliche Verderben (seit der Verlegung des päpstlichen Stuhles nach Avignon und der Kirchenspaltung) rief eine mächtige Reaction hervor. Die Vorläufer der Reformation (Wycliffe, Hus u. A.) wiesen auch auf die sittlichen Gebrechen hin, und ebenso brachte der wieder erwachte Sinn für das classische Studium in die Sittenlehre ein neues Moment. Die Moral wurde Anweisung zur christlichen Lebensweisheit: Petrarca († 1374; de vera sapientia, de remediis utriusque fortunae), Marsilius Ficinus († 1499), Ludw. Vives († 1540), Erasmus († 1563; Enchiridion militis christiani). Mehr aus der Fülle des christlichen Glaubens heraus schrieb Savonarola († 1498) de simplicitate vitae christianae. — Obwohl die Reformation als sittliche Wiedergeburt zu betrachten ist (nicht als abstracte doctrinäre Reform), so kam es doch eben vor Allem darauf an, des neuen Princips auf dem Wege der Glaubensüberzeugung sich zu bemächtigen; daher die Reformatoren wohl als sittliche Helden und Schöpfer einer neuen Zeit, nicht aber als Moralisten (im engern Sinne) hervortreten; jedoch kehrt Zwingli in seinen Predigten das praktisch Sittliche besonders stark hervor (vgl. auch seine Schriften: der Hirte, von Freiheit der Speisen u. a.). Auch Luthers Briefe, Bedenken und Sermone, seine Schrift an den Adel deutscher Nation und ähnliche sind lebendige Zeugen des ihn bewegenden sittlichen Geistes. Melanchthon behandelte indessen auch die Moral wissenschaftlich, wenngleich mehr vom antiken Standpunkt aus (Elementa Ethicae Aristotelicae, Vit. 1550). Calvin, in seiner reformatorischen Stellung ein christlich-catonischer Censor schaltete die Moral in die Lehre von der Wiedergeburt ein (Instit. II. 8), und auch sonst wurde in der reformirten Kirche (bei der Stellung, welche das A. T. einnahm) das Gesetzliche mehr herausgehoben und, meist an den Dekalog geknüpft, zum System verarbeitet. Der Erste, der die christliche Moral als selbstständige theologische Disciplin behandelte, war ein Reformirter, Lamb. Danäus († 1536): Ethices christianae libri III. Gen. 1577. 1601—40. Aus der Schule von Saumür ging im 17. Jahrh. (1652—69. 6 voll.) die morale chrétienne des Moses Amyraud († 1664) hervor, worin bereits der Versuch gemacht wird, die natürliche Sittenlehre mit der geoffenbarten in Uebereinstimmung zu bringen. Durch die Philosophie des Cartesius kam auch eine neue Bewegung in das Studium der Moral, besonders bei den Reformirten (vgl. Pelt S. 479). Vorzüglich aber hob der Arminianismus die ethische Seite des Christenthums als eine wesentliche heraus.

Seit in der lutherischen Kirche G. Calixt (s. oben)[6] die Sittenlehre von der Glaubenslehre getrennt hatte (Epitome theol. moralis. Helmst. 1634. 62. Pars I.), erschienen noch weitere, an Calixt sich anschließende Werke: so von Conr. Dürr in Altorf († 1677; Compend. theol. moralis, 1698), G. Th. Meier in Helmstädt († 1693), J. Ch. Schomer zu Rostock († 1693; Theologia moralis sibi constans, 1707) u. A. (vgl. Walch, Bibl. theol. II. p. 1090 ss.). Die Erscheinung des Pietismus und Methodismus rief auch zu sittlicher Beziehung die Polemik der Orthodoxen hervor, wirkte aber doch wieder, bei aller Einseitigkeit, anregend und reinigend auf das sittliche Leben zurück. Den Abschluß der ältern und den Uebergang in die neuere Zeit bildeten, wie in der Dogmatik so in der Moral, Buddeus, Institutiones theol. moralis (1711. 1724), und J. L. von Mosheim, Sittenlehre der heiligen Schrift (Helmst. und Lpz. 1735—53 9 Bde.; mit Fortsetzungen von Miller, 1753—70 4 Bde.), an die sich Rambach (1738. 4.), S. J. Baumgarten (Halle 1764), Crusius (Lpz. 1772. 73. 2 Bde.), G. Leß (1777; 4. Aufl. 1787), Endemann (1780. 2 Bde.), Döderlein (Jena 1789; 3. Aufl. 1794), Michaelis (Gött. 1792. 2 Bde.), Morus (1794—99. 3 Bde. herausgeg. von Voigt) u. A. anreiheten. — In der röm.-kathol. Kirche bemächtigten sich vorzüglich die Jesuiten der Moral, die sie immer mehr in die Irrgänge der Casuistik hineinzogen und durch den heillosen Probabilismus in ihren tiefsten Grundlagen erschütterten. Die berüchtigtsten sind: Gabriel Vasquez († 1604), Thomas Sanchez († 1610), Franc. Suarez († 1617), Paul Laymann († 1635), Vinc. Filliucius († 1622), Escobar († 1669), Busembaum († 1669; Medulla casuum conscientiae, Monast. 1645, 52mal aufgelegt; mit Zusätzen von Lacroix, Cöln 1757) u. A. Gegen den Jesuitismus erhob sich der strengere, an Augustin sich anschließende Jansenismus und die Schule von Port-Royal, zu der Ant. Arnauld, Pierre Nicole (Essais de morale, Par. 1671—1714 6 voll. 12.); Pascal und Paschas. Quesnel (Abrégé de la morale de l'évangile, Par. 1693) gehören, welche mit der grundehrlichen sittlichen Gesinnung eine strenge, bis zum Schwärmerischen gehende Askese und nicht selten eine trübe Mystik verbanden (vgl. hierüber besonders Reuchlin's Geschichte von Port-Royal). — Der Quietismus ist wieder eine besondere Ausartung dieser Richtung.

Eine neue Periode für die Moral begann mit Kant und seiner Lehre vom kategorischen Imperativ, wodurch die Moral aus den Banden einer falschen Glückseligkeitslehre (Eudämonismus) glücklich befreit, zugleich aber auch der tiefern religiösen Motive beraubt und gleichsam in eine sittliche Arithmetik verwandelt wurde. Diesem System folgten auch eine Zeitlang christliche Moraltheologen (Ammon), während Andere wie Reinhard (s. unten die Literatur) mehr auf dem eklektisch-empirischen Wege fortgingen. — Männer von strenger supranaturalistischem Glauben, wie Schwarz und Flatt, schossen sich einfach an das Biblische an, ohne dabei von einem bestimmten wissenschaftlichen Princip auszugehen. Auf die Nothwendigkeit eines solchen Princips hat de Wette hingewiesen (Berl. wissenschaftliche Zeitschrift 1819, Heft 1 und 2), und wie Schleiermacher durch seine Kritik der Sittenlehre in der philosophischen Ethik Epoche machte, so ist auch seine Behandlung der christlichen Sittenlehre durchaus eigenthümlich und durchweg auf das specifisch Christliche basirt. Von nun an giebt sich das Bestreben nach einer strengern Wissen-

[6] Uebrigens hatte es auch vor Calixt in der lutherischen Kirche nicht an Bearbeitern der Ethik gefehlt; Calixt gab ihr nur eine mehr systematische, mit dem ganzen Lehrsystem verbundene Gestalt, s. Henke a. a. O. S. 514.

Syrer, Cyrill von Jerusalem sind voll
ihrer Predigten sind reine Moralpredigten. Auch
de viduis, de officiis ministrorum ecclesiae) und
catholicae, de agone christiano, de continentia, d
lische und asketische Tractate. Hieronymus
Vorschub (seine Polemik gegen Jovinian und Vigil
des Großen († 604) in Iob. verrathen schon d
hier, wie in der Dogmatik, ging der Sammler
Geiste voraus (Johann von Damask: ἱερὰ παρ
Werke der Scholastiker umfassen auch die Sitte
teles beherrscht war (4 Cardinaltugenden und 3
entwickelte sich auch die Casuistik (besonders beri
1275] durch seine Summa de poenitentia). Dieser
giös-sittlichen Lebens die Victoriner und die späte
die Askese nicht immer aus dem Geiste der chr
gilt sogar von dem trefflichen Werke des Thoma
(vgl. darüber Ullmann a. a. O.). Das in die
liche Verderben (seit der Verlegung des päpst
Kirchenspaltung) rief eine mächtige Reaction
(Wycliffe, Hus u. A.) wiesen auch auf die F
der wieder erwachte Sinn für das classis
Moment. Die Moral wurde Anweisun
(† 1374; de vera sapientia, de remedi
1499), Ludw. Vives († 1540), Eras
Mehr aus der Fülle des christlichen
de simplicitate vitae christianae. —
dergeburt zu betrachten ist (nicht
eben vor Allem darauf an, des
zeugung sich zu bemächtigen; d
Schöpfer einer neuen Zeit, ni
ten; jedoch lehrt Zwingli i
hervor (vgl. auch seine Sch
Luthers Briefe, Bedenke
tion und ähnliche sind leh
lanchthon behandelte i
antiken Standpunkt au
seiner reformatorischen
in die Lehre von der
reformirten Kirche (
mehr herausgehobe
Der Erste, der d
war ein Reform
1577. 1601—4
6 voll.) die r
reits der B
Uebereinstir
eine neue
(vgl. Pe
Christer

...35.
...e Moral
...ne Moral.
...einichkeit.
...839. Nr. 76—
. Lehre von der
Theologie. Stuttg.
...ne Aufl. in 1 Bd.
...s System der christl.
...s im Gegensatz zum
XXVIII. Juli 1842.
... christliche Ethik. Stuttg
...eiermacher, die christl
...sammenhange dargestellt

schaftlichkeit auf dem Gebiete der Moral in den meisten protestantischen Werken zu erkennen, so sehr ihre Verfasser auch von verschiedenen Grundansichten beherrscht sein mögen. — Richard Rothe ist (nach Bunsen's Urtheil, Hippolytus I. 276) noch tiefer als sein Vorgänger „in das innerste Mark der ethischen Speculation gedrungen und hat das Christenthum als die Verwirklichung der höchsten göttlichen Gedanken erwiesen". — In der katholischen Kirche suchten Liguori († 1787) und Bened. Stattler (Ethica, 1782) den Probabilismus zu erneuern. Andere folgten der ältern scholastischen Weise, wie Liebermann in seinen Institutiones (Mainz 1840 5 Bde.). Unter den katholischen Moralisten, die mehr oder weniger der wissenschaftlichen Bewegung des Jahrhunderts sich zugänglich zeigten, sind zu nennen: Schwarzhüber (1785), Lauber (1784—88), Wanker (1794), Mutschelle (1802—03), Geißhüttner (1803), Schenkl (1802—03), Reihberger (1794), Riegler (2. Aufl. 1828), Vogelsang (Bonn 1834—39 2 Bde.), Letzterer Hermesianer. Besonders aber durch das Hinwirken auf das Praktische ausgezeichnet sind die Hand- und Lehrbücher von J. M. Sailer (Bischof zu Regensburg), Heinr. Schreiber und Joh. Bapt. von Hirscher (s. unten).

Literatur der christlichen Sittenlehre.

F. V. Reinhard, System der christlichen Moral. Wittenb. 1. Bd. 1788; 1—3. Bd. 4. u. 5. Aufl. 1805—7; 4. Bd. 1810; 5. Bd. nebst Reg. 1815.
J. W. Schmid, theologische Moral. Jena 1793.
—— christliche Moral, wissenschaftlich bearbeitet. Jena 1797—1804. 3 Bde.
C. F. Ammon, die christliche Sittenlehre nach einem wissenschaftl. Grundrisse, zunächst für seine Vorless. Erl. 1795. 4. u. 5. Aufl. Gött. 1806. 1838.
—— neues Lehrbuch der religiösen Moral und der christlichen insbesondere. Göttingen 1800.
—— Handbuch der christl. Sittenlehre. Lpz. 1823—29. 2. Aufl. 1838. 3 Bde.
C. F. Stäudlin, neues Lehrbuch der Moral für Theologen, nebst Anleitung zur Geschichte der Moral und der moral. Dogmen. Gött. 1813. 3. Aufl. 1825.
†J. M. Sailer, Handbuch der christl. Moral, zunächst für Seelsorger. Münch. 1818. Neue Aufl. Sulzb. 1834. 3 Bde.
*W. M. L. de Wette, christliche Sittenlehre. Berlin 1819—23. 3 Bde.
—— Lehrbuch der Sittenlehre und der Geschichte derselben. Berlin 1833.
F. H. Ch. Schwarz, evang.-christl. Ethik. Handbuch für Theologen und andere gebildete Christen. Heidelb. 1821. 2. Aufl. 1830. 3. Aufl. 1836—37. 2 Bde.
J. F. v. Flatt, Vorlesungen über die christl. Moral; herausgeg. von Steudel. Tüb. 1823.
*L. F. O. Baumgarten-Crusius, Lehrb. der christl. Sittenlehre. Lpz. 1826.
*J. F. Bruch, Lehrbuch der christl. Sittenlehre, zum Gebrauche bei seinen akademischen Vorträgen entworfen. Straßb. 1829—32. 2 Bde.
L. A. Kähler, christliche Sittenlehre. Königsb. 1833. 1. Bds. 1. Abth.
—— wissenschaftlicher Abriß der christl. Sittenlehre nach johanneisch-apostol. Principien. Königsb. 1. Hälfte 1835. 2. Hälfte 1837.
†H. Schreiber, Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg 1834. 2 Bde.
†J. B. Hirscher, christliche Moral, als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reichs in der Menschheit. Tübing. 1836. 5. Aufl. 1851. 3 Bde. (Vgl. Tholucks Anzeiger 1839. Nr. 76—79.)
E. Sartorius, die Lehre von der heiligen Liebe, oder Grundzüge der evangel.-kirchlichen Moraltheologie. Stuttgart 1840. Neue Aufl. 3 Abtheil. in 4 Bdn. 1843—55. Neue Aufl. in 1 Bd. ebend. 1861.
H. Merz, das System der christl. Sittenlehre, nach den Grundsätzen des Protestantismus im Gegensatze zum Katholicismus. Tüb. 1841. (Vgl. Rheinwalds Repert. XXVIII. Juli 1842.)
*Harleß, christliche Ethik. Stuttg. 1842. 5. Aufl. 1853. 2. Abdr. 1860.
*F. Schleiermacher, die christl. Sitte nach den Grundsätzen der evang. Kirche im Zusammenhange dargestellt; aus dem handschriftl. Nachlasse herausgeg. von

L. Jonas. Berl. 1843. (Der sämmtl. Werke 12. Bd., der 7. des liter. Nachlasses zur Theologie.)
*R. Rothe, theol. Ethik. Wittenb. 1845—48. 3 Bde. in 4 Abth.
Ph. Marheineke, System der theolog. Moral; herausgeg. von Matthies und Vatke. Berl. 1847.
†Caj. v. Weiller, Grundlegung zur Ethik als Dogmatik. München 1848.
†F. Probst, kathol. Moraltheologie. Tüb. 1849—50. 2. Aufl. 1853. 2 Bde.
†K. Werner, System der christl. Ethik. Regensb. 1850—53. 3 Bde.
†B. Fuchs, System der christl. Sittenlehre. Augsb. 1850—51. 3 Bde.
†F. Elger, Lehrbuch der kathol. Moraltheologie. Regensb. 1851—53. 2 Bde.
†K. Martin, Lehrbuch der kathol. Moral. 2. Aufl. Mainz 1851.
W. Böhmer, System des christlichen Lebens oder das christl. Leben nach seiner Bejahung, Verneinung und Wiederherstellung wissenschaftlich dargestellt. Breslau 1853.
†M. Jochan, Moraltheologie oder die Lehre vom christl. Leben nach den Grundsätzen der kathol. Kirche. Sulzb. 1854. 3 Bde.
†L. Bautain, Moral des Evangeliums; aus dem Franz. von Gaißer. Tübingen 1856.
C. F. Jäger, die Grundbegriffe der christl. Sittenlehre, nach den Grundsätzen der evangel. Kirche auf's Neue untersucht. Stuttg. 1856.
A. Wuttke, Handbuch der christlichen Sittenlehre. Berlin 1861—62. 2 Bde.
Ch. Palmer, die Moral des Christenthums. Stuttgart 1863.
Ph. Th. Culmann, die christliche Ethik (in 2 Thln.) 1. Thl. Stuttgart 1864. (vom craß-theosophischen Standpunkt aus; vgl. die Rec. von Palmer in den Jahrbb. für deutsche Theol. XIX. 2.)

Populäre Werke.

W. M. L. de Wette, Vorlesungen über die Sittenlehre. Berl. 1823—24. 4 Bde.
H. Gelzer, die Religion im Leben. Reden an Gebildete. Zürich 1839. 3. Aufl. 1854. 4. Aufl. 1863.

Moralische Monographen (vgl. Sittengeschichte).

Bloß beispielsweise führen wir an: über die Ehe: Jörg und Tzschirner (1819), †Klee (1835), Oischinger (1855); über Ehescheidung: Harleß (1860), Huschke, Schröder; über die Lüge: Kierkegard (1829), Heinroth (1833); über die Nothlüge: Böhme (1818); über den Eid: Göschel (1837), Riegler (1837 und 1847); über den Selbstmord: Zyro (1837), Blumröder (1847); über christliches Familienleben: Thiersch (4. Aufl. 1850); über Askese und deren Geschichte: Zöckler (s. unter KG.); u. s. w.

Eine nicht unwichtige ethische Frage ist in unserer Zeit auch die über die Stellung des Christen zur Politik geworden. Vgl. hierüber die Schrift von Fabri. Barmen 1863. u. Protest. KZ. 1864 Nr. 14.

In der christlichen Pädagogik hat sich Schwarz (in Heidelberg) besondere Verdienste erworben. — Vgl. auch J. C. A. Heinroth, von den Grundfehlern der Erziehung. Lpz. 1828. Th. Schwarz, über religiöse Erziehung. Hamb. 1834. K. Raumer, die Erziehung der Mädchen. Stuttg. 1854. 2. Aufl. 1857. S. unten die Pädagogik §. 111.

§. 95.

Methodik der systematischen Theologie.

Obgleich das Studium der systematischen Theologie erst nach den exegetischen und historischen Vorstudien mit Erfolg betrieben werden kann, so kann doch schon bei den letztern das dogmatische und moralische Interesse so weit geweckt werden, daß das eigentliche, schulgerechte Studium dieser Wissenschaft das nur zum systematischen Abschluß zu

bringen braucht, was aus dem Kerne der eigenen Gemüths- und Lebenserfahrung sich als selbsteigene Ueberzeugung hervorgebildet hat. Die Dogmatik läßt sich keineswegs nur einstudiren, sie muß als geistiges Besitzthum im ernsten Kampfe erstrebt und errungen werden, und so auch die Ethik. Vor Allem muß das Christenthum als eine göttliche Thatsache vor dem eigenen Bewußtsein sich gerechtfertigt, mithin die Apologetik an dem Dogmatiker sich subjectiv vollzogen haben, ehe die objective Ausgestaltung derselben zur Wissenschaft begriffen und factisch vollzogen werden kann.

Schon das Studium der Encyklopädie soll den Sinn für Dogmatik wecken; der Theologe soll mit dem ersten Tritt in die Wissenschaft dahin seinen Blick richten, wo alle Theologie wissenschaftlich culminirt. Er darf das Ziel über dem Mannigfaltigen nie aus den Augen verlieren, was bei einer geistlosen und mikrologischen Exegese oder bei einer allzu breit getretenen Kirchengeschichte allerdings leicht geschieht. Aber die dogmatische Höhe soll nicht erstürmt, sie muß gewonnen, die Zwischenräume dürfen nicht übersprungen werden. Die Frucht muß reifen unter dem belebenden Einfluß der zur Klarheit sich emporringenden religiösen Gesinnung von Innen und des von Außen einströmenden Lichtes der Wissenschaft. — Seiner Natur nach ist das Studium der Dogmatik selbst theils ein historisches, theils ein philosophisches. Keins darf einseitig betrieben werden. Ein bloßer dogmatischer Historicus, der seine loci (nach Hutterus oder einem ähnlichen Compendium) tüchtig „los hat", wie der Student zu sagen pflegt, ohne dabei innerlich erfaßt und mitbetheiligt zu sein, gleicht (nach Hegel) einem Comptoirbedienten, der über fremden Reichthum Buch und Rechnung führt, ohne selbst zu Vermögen zu kommen. Aber auch der bloße Speculant ohne historische Grundlage ist nicht unähnlich dem kaufmännischen Speculanten (Schwindler), der ohne soliden Fond nothwendig Bankerott macht. Beides muß sich also durchdringen, Historisches und Philosophisches, und beides auf dem Grunde der Schrift. Wenn übrigens bei irgend einem Studium außer der akroamatischen Methode auch das conversatorische und disputatorische Verfahren in Anwendung zu bringen ist, so ist es hier. Aber auch mit dem Disputiren gewinnt sich nicht Alles. Höher als die Gymnastik des Geistes ist die innere Gesundheit anzuschlagen, die das Mark des religiösen Lebens zusammenhält und von der die Dogmatik Zeugniß zu geben hat; höher als die bloße scientia steht die sapientia, die (mit Gerson zu reden) eine cognitio affectiva erfordert. Die praktisch-ethische Arbeit ist mindestens eben so wichtig als die wissenschaftliche innerhalb des dogmatisch-ethischen Gebietes. Nur wer die heiligende, reinigende und erhebende Kraft des Evangeliums an sich selbst erfahren, wer in ernstem Streben begriffen ist nach jener christlichen Gesinnung, in der die christlichen Tugenden sich verwirklichen — nur der kann von einem fruchtbaren und gesegneten Studium der Dogmatik und der Moral reden, nur dem steht auch ein Urtheil in diesen Dingen zu, der sich innerlich an dem Wohl und Wehe der kirchlichen Gemeinschaft betheiligt; sonst redet er bei aller äußerlichen Gelehrsamkeit und dialektischen Gewandtheit von den Geheimnissen des Himmelreichs wie der Blinde von der

Farbe[1]. Diesen praktischen Weg (Joh. 7, 17) weist uns auch der Herr in Beziehung auf Apologetik, während das Lesen von Schriften und Gegenschriften, das bei reiferm Urtheil sehr belehrend ist[2], in der Regel mehr verwirrt als zurechtleitet. Erst wer es an sich erfahren, wo das eigentliche Gewicht der christlichen Wahrheit liegt, versteht sich auf das punctum saliens, auf das es in der Apologetik ankommt, und weiß auch da, wo er ungeschicktern Beweisführungen begegnet, den Kern von der Schale zu lösen. So lernt sich auch nur im Kampfe gegen den eigenen Feind im Innern die rechte Taktik des Polemikers, womit er falsche Angriffe abzuwehren hat, und da reift erst die Tapferkeit der Gesinnung, die das nothwendige Correlat zur ächten christlichen Duldung bildet.

§. 96.

4. Praktische Theologie.

Ch. F. Baur, über das Verhältniß der praktischen zur wissenschaftlichen Theologie. Tüb. 1811. C. I. Nitzsch, ad theologiam practicam felicius excolendam obss. Bonnae 1831. Al. Schweizer, über Begriff und Eintheilung der praktischen Theologie. Lpz. 1836. Böhme, in Schuderoffs Journal I. 2. 3. Zyro, in den Studien und Kritiken 1837. 3. S. 721 ff. C. Schmidt, de l'object de la théologie practique. Strasb. 1844. Liebner, in den Stud. u. Krit. 1843. 3. *Palmer, zur praktischen Theologie, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1856. I. 2. (Vgl. Pastoraltheologie §. 109.)

Die praktische Theologie umfaßt die Theorie der kirchlichen Thätigkeiten, wie diese sowohl von der Kirche als Gesammtheit, als auch von den einzelnen Gliedern und Stellvertretern derselben im Namen der Kirche ausgehen. Ihre Aufgabe richtet sich nach dem Wesen der Religion im Allgemeinen und nach dem der christlichen Kirche in ihrer besonderen historischen Bestimmtheit, und darum hat sie alle jene Disciplinen zu ihrer Voraussetzung, durch welche Religion und Christenthum ihre wissenschaftliche Begründung und Gestaltung erhalten. Sie selbst aber bewegt sich im Gebiete der Kunst, oder des von bewußten Gesetzen ausgehenden Handelns.

---

[1] „So lange die sittlich-religiöse Wiedergeburt nur als eine nachgebetete Katechismusformel hingenommen wird (und unzählige Namenchristen verstehen sie noch heute nicht anders), so erhebt sich kein lauter Widerspruch dagegen oder er verhallt wirkungslos in den veraltenen Streitigkeiten der theologischen Schulen und Secten. Ganz anders wird die Sache, wenn jene todte Formel sich in ein mächtiges Lebensgesetz verwandelt, wenn von einer thatkräftigen Regeneration die Rede ist, die den Staat mit sittlichem Geiste durchdringen und die Kirche zu ihrem ewigen Ursprunge zurückführen und dort verjüngen will; dann scheiden sich die Wege der Todten und der Lebenden, der Miethlinge und der Kinder des Hauses. An diesem Scheidewege steht die Gegenwart." Gelzer a. a. O.

[2] So rüstete sich Oberlin zum Kampfe gegen die Freigeister durch das Lesen der Schriften Voltaire's (s. Oberlin's Leben von Schubert S. 29). So kann auch dem Theologen unserer Tage die Bekanntschaft der nihilistischen Literatur nicht erspart werden; aber damit beginnen zu wollen, in der Meinung, damit der Wahrheit erst auf die Spur zu kommen, hieße sich in einen Strudel stürzen, um schwimmen zu lernen.

Wenn wir die praktische Theologie eine Theorie nennen, so entfernen wir uns dadurch allerdings von dem Sprachgebrauch, nach welchem die bisher behandelten Disciplinen theoretische genannt werden im Gegensatz gegen das Praktische[1]. Allein der Sprachgebrauch mag uns rechtfertigen. Wenigstens hält dieser die Etymologie des Wortes nicht so fest, daß er dabei an das θεωρεῖν im strengen Sinne des Wortes, an das eigentlich Contemplative denkt, mit Ausschluß des Praktischen. Im Gegentheil setzt, wer von „Theorie" redet, immerhin eine Beziehung auf praktische Zwecke voraus, eine Anweisung zum Handeln[2]. Nach diesem, freilich weniger wissenschaftlichen, als herkömmlichen Sprachgebrauch wäre dann die praktische Theologie selbst wieder ja recht eigentlich eine theoretische Wissenschaft; sie setzt das, was der forschende Geist in Religionsphilosophie, Exegese, Kirchengeschichte, Dogmatik, Ethik zu Tage gefördert, in die That des Lebens um, und verwandelt die ἐπιστήμη in eine τέχνη. Sie ist noch nicht die Ausübung der Kunst selbst, sondern die Kunstlehre, welche zu deren Ausübung befähigt. Als solche nun hat sie Anspruch auf das Prädicat der Wissenschaftlichkeit; denn wenn die Theologie schon überhaupt als positive Wissenschaft (s. §. 22) auf das Leben abzielt, so ist sie nicht vollendet ohne die Disciplin, welche diese ihre positive Bestimmung recht eigentlich vollzieht; daher ist die praktische Theologie mit Recht (von Schleiermacher) die Krone des Baumes genannt worden. Wie sich nun in der Krone das Leben des Baumes innerlich zusammennimmt und in anderer Form sich äußerlich wiederholt, so wiederholen sich in der praktischen Theologie alle übrigen theologischen Wissenschaften, aber in ihrer Beziehung auf das kirchliche Leben und dessen Bedürfnisse, mithin in Form der Anwendung[3]. In ihrer allge-

---

[1] So sagt auch Marheineke, prakt. Theologie §. 6: „Die Theologie, welche nicht praktisch ist, ist die theoretische. Diese ist ein Wissen, rein um des Wissens willen, jene ein Wissen um des Handelns willen." — Aber gerade ein Wissen um des Handelns willen heißt ja — Theorie!

[2] Wir finden daher auch die Definition von Pelt nicht ganz zutreffend, wonach die praktische Theologie „das wissenschaftliche Bewußtsein um die Selbstentwicklung der Kirche" sein soll. — Mit dem Bewußtsein ist's hier nicht gethan; das Bewußtsein muß zur That werden, was Pelt selbst im Fortgange S. 561 richtig ausdrückt, wenn er sagt, die praktische Theologie gehe darauf, „wie durch das eigene Thun der Kirche im gegenwärtigen Momente ihre Fortentwicklung mit Sicherheit gefördert werden könne." Daß eine solche Theorie nicht etwas Rhapsodisches sein dürfe, sondern sich zu einem gegliederten Ganzen erheben müsse, „das selbst seinen Begriff als bewußten Lebenskeim in sich trage" (S. 562), das muß von jeder Wissenschaft gelten, mithin auch von dieser. Sehr gut und zum Ziel treffend sagt Vinet (théol. past. p. 1) von der prakt. Theologie: C'est l'art après la science, ou la science se résolvant en art. C'est l'art d'appliquer utilement dans le ministère les connaisances acquises dans les trois autres domaines, purement scientifiques, de la théologie. So auch Ebrard: „Die praktische Theologie ist beim Lichte besehen nicht ein Wissen, sondern ein Können, nicht eine Wissenschaft, sondern eine Kunst, in welcher die gewonnene theologische Erkenntniß praktisch wird, in welcher sie eine praktische Anwendung erleidet." Dagegen Palmer a. a. O. S. 323: „Nicht die Anwendung eines vorher schon mir inwohnenden Wissens auf gewisse concrete Verhältnisse in Amt und Leben; sondern ein Wissen selbst, das mir die übrige Theologie noch nicht dargeboten, ist der Inhalt der praktischen Theologie." Wir geben dieß zu, insofern dieses Wissen ein Wissen dessen ist, was gethan werden soll; sonst wäre die praktische Theologie die hohlste und unfruchtbarste unter allen Disciplinen, während sie, mit dem Blick auf das Leben betrieben, unstreitig die fruchtbarste ist.

[3] Was Graf (prakt. Theologie S. 135 u. 176) gegen diesen Ausdruck hat, ist

meinsten Idee reicht die praktische Theologie zurück in die **Religionsphilosophie**, denn sie soll die Religion im Leben verwirklichen. Ohne das Wesen der Religion zu kennen, ist kein Cultus, keine Predigt, keine religiöse Erziehung, keine Seelenleitung möglich, und je nachdem das Wesen der Religion gefaßt wird (als Erkenntniß, Gefühl u. s. w.), danach werden auch die Bestimmungen ausfallen über das, was Cultus, Predigt, Katechese und Seelsorge leisten sollen. Aber bei der allgemeinen Bestimmung des Religiösen kann die praktische Theologie nicht stehen bleiben. Sie hat es mit der bestimmtern **christlichen** und **kirchlichen** Wirksamkeit zu thun. Sie setzt also den ganzen positiven Inhalt des Christenthums, dessen Thatsachen und Lehren in ihrer wissenschaftlichen Verarbeitung voraus; vor Allem **Kenntniß der Bibel**. Aus der Bibel erwächst die Predigt; der Homilet muß Exeget sein. Aber auch die **Kirchengeschichte**. Die ganze Kirchenverfassung, Kirchenleitung und Einrichtung des Gottesdienstes lassen sich nicht aus abstracten Theorien herausspinnen, sondern ruhen auf geschichtlichem Boden: so gründet sich die Liturgik auf die Archäologie, die Kirchenverfassung und das Kirchenregiment auf die kirchliche Verfassungsgeschichte. Die ganze Lehrthätigkeit aber setzt nothwendig die **christliche Lehre** selbst voraus, sowohl in ihrer Begründung (durch die Apologetik) als in ihrer Entfaltung (durch Dogmatik und Moral), und da endlich die kirchliche Wirksamkeit zugleich immer eine **bestimmte** Kirche mit ihrem confessionellen Gepräge und die Möglichkeit eines Conflictes mit andern Confessionen voraussetzt, so ist auch diese Seite der theologischen Wissenschaft (Symbolik und Polemik) nicht ausgeschlossen. So spiegelt sich ja namentlich in den Katechismen und Liturgien das Symbol wieder ab, und auch die Kirchenverfassung irgend einer Kirche entspricht der confessionellen Eigenthümlichkeit derselben. Damit ist die Stellung der praktischen Theologie am Schlusse des Studiums gerechtfertigt. Nur der wissenschaftlich vorgebildete Theologe, der die Substanz des theologischen Wissens in sich aufgenommen und verarbeitet hat, ist befähigt, das errungene Gut umzusetzen und zu verwerthen, was sich aber nicht von selbst macht. Vielmehr ist es nun aber die Aufgabe der praktischen Theologie, einerseits die praktischen Beziehungen der Theologie zusammenfassend in's Licht zu stellen, andrerseits die Objecte der kirchlichen Wirksamkeit, und die Gesetze, nach welchen diese Wirksamkeit sich kundgeben soll, nachzuweisen. Sie hat nicht bloß zu zeigen, **was** auf kirchlichem Gebiete die Berechtigung hat, in Form des Cultus oder der Verfassung sich festzustellen, sondern **wie** es geschehen soll. Nur die empirische Rohheit kann dieß dem Zufall oder der Convenienz überlassen wollen. Darin liegt gerade die wissenschaftliche Würde der praktischen Theologie, daß sie nicht mit der Routine sich begnügt, sondern ein **gesetzmäßiges Handeln** im Interesse der Kirche und aus ihrem Bewußtsein heraus verlangt und ein solches möglich macht. Dieses

---

nicht wohl abzusehen, wenn man nicht auch die Schleiermacher'sche Ansicht von der Theologie überhaupt als eine antiquirte betrachtet (S. 137). — Uebrigens denken wir dabei nicht an eine „popularisirte Theologie", sondern an ein wissenschaftliches Zusammenfassen und Verarbeiten der praktischen Momente. **Vinet** a. a. O. p. 2—3: Le côté spéculatif doit avoir sa part; l'action est le but dernier de la spéculation; mais, quelle que soit la nature de cette action, elle n'est pas assez préparée, si l'on n'a en qu'elle en vue Il faut une étude désintéressée. . . . Celui, qui n'a vu les choses de sa profession que dans le milieu donné, où il agira, n'agira, ni avec liberté ni avec intelligence ni avec profondeur.

gesetzmäßige Handeln nennen wir eben ein kunstgerechtes, und weisen daher der praktischen Theologie als ihr eigentliches Lebensgebiet das der Kunst an. Man muß hier nur nicht gleich an den Mißbrauch des Wortes, an schlechte Künste und Künstelei denken, an die Unnatur, während die wahre Kunst doch eben nichts Anderes ist, als die der Rohheit und Zufälligkeit enthobene, die geistig verklärte, in's Bewußtsein verarbeitete Natur. So gut als Einer, der gegen die Wissenschaft eingenommen ist, sagen kann, die Apostel seien keine Gelehrten gewesen u. dgl., so könnte man auch sagen, sie hätten die Predigt nicht als Kunst getrieben, und es handle sich da nicht, Künste zu zeigen, sondern was einfach vom Herzen ausgehe, das gehe auch wieder zum Herzen. Solche Einwendungen beweisen aber nur, wie weit man noch über das Wesen der Kunst im Unklaren ist. Wir gebrauchen hier das Wort in einem weitern und in einem engern Sinne. Schon im weitern Sinne ist die praktische Theologie eine Kunstlehre zu nennen, insofern alle vernünftige, auf einen bestimmten Zweck ausgehende Thätigkeit von einer höhern Norm geleitet und getragen sein muß. So reden wir ja auch von einer Arzneikunst, welcher etwa auf dem theologischen Gebiete die Kunst der Seelenleitung und Seelenheilung (Psychagogik und Psychiatrik) entsprechen würde. Aber auch im engern, im ästhetischen Sinne, wonach die Kunst unter den Begriff des „darstellenden Handelns" fällt (s. oben Schleiermacher's Eintheilung der Ethik), muß ihr innerhalb der praktischen Theologie ihr Recht werden, was sich besonders zeigen wird in der Theorie des Cultus (auf dem Gebiete der Liturgik).

§. 97.

Die Gesammtheit der kirchlichen Thätigkeiten, welche das Object der praktischen Theologie bilden, läßt sich begreifen unter den beiden Formen der Kirchenleitung und des Kirchendienstes. An beiden hat sich, wenn auch nicht ausschließlich, doch vorzüglich der Geistliche in seiner praktischen Stellung zur Kirche zu betheiligen, und darum hat auch bisher die praktische Theologie mehrentheils auf eine Anleitung zur klerikalischen Wirksamkeit oder auf eine Wissenschaft des geistlichen Berufs sich beschränkt, wobei besonders der Kirchendienst berücksichtigt wird.

„Das praktisch Theologische", sagt Schweizer (a. a. O. S. 20), „ist keineswegs erst durch den geistlichen Stand geschaffen, sondern bringt vielmehr selbst erst diesen der Kirche in besonderm Sinne dienenden Stand hervor. Es ist die Kirche selbst als Gemeinschaft der zu einem Typus des Glaubens Verbundenen, welche sich eine Theologie anbildet und diese als eine mehr gelehrte und als eine mehr praktische besondert". Nach ihm hat die praktische Theologie zu beginnen mit der Aufstellung des geistlichen Standes selbst. Dieß fällt (nach der schon von Schleiermacher[1] gegebenen Eintheilung) in die Theorie des Kirchenregiments. Da aber diese

[1] §. 274.

Seite noch wenig ausgebildet ist, so dürfte es doch methodologisch keineswegs rathsam sein, diesen noch leeren Rahmen in den Vordergrund zu stellen. Auch das Ganze der praktischen Theologie nach diesen beiden Kategorien (des Kirchenregiments und des Kirchendienstes) einzutheilen, unterliegt großen Schwierigkeiten [2]. Beides läßt sich nicht streng sondern. So fällt z. B. das Liturgische in das Kirchenregiment, sofern es sich um Anordnung des Gottesdienstes handelt [3]; in den Kirchendienst, sofern man dabei auf die Vollziehung und Verwaltung sieht. Ueberhaupt scheint es uns ein gewagtes Unternehmen, sich hier zu sehr von dem Gegebenen und Concreten zu entfernen. Wir verkennen zwar nicht das Fehlerhafte des empirischen Verfahrens, wonach man bloß „aus der Praxis aufgreift, daß gepredigt wird, und dazu eine Theorie macht, die Homiletik" u. s. w. [4]. Auf der andern Seite aber muß man sich doch wohl hüten, eine Wissenschaft a priori zu construiren, die, wie ihr Name sagt, eben doch einmal praktischen Bedürfnissen dienen soll. Und diese praktischen Bedürfnisse haben sich doch nicht so ganz zufällig eingestellt, sondern sie hängen zusammen mit dem bisherigen historischen Entwicklungsgange der Kirche. Sie sind darum allerdings nicht als ein Zufälliges hinzunehmen, sondern als ein Nothwendiges, durch die Geschichte Bedingtes zu begreifen. Dazu kommt auch die praktische Bestimmung des Theologen selbst. Vor Allem soll doch der Theologe, wenn er aus der Schule austritt, für den Kirchendienst befähigt, in die geistliche Wirksamkeit eingeführt werden, und hierüber hat ihn die praktische Theologie zu orientiren. Bleibt er auch da wieder nur in Speculationen hängen — wann soll ihm der Sinn für Praktisches aufgehen? Das ist eben der Jammer, daß unsere jungen Theologen oft nach vieljährigen Studien nicht wissen, wie es angreifen, um eine erträgliche Kinderlehre zu halten, oder eine Predigt, die etwas Anderes wäre als Excerpt aus dem Collegienheft. Füllt ihnen nun gar die praktische Theologie den Kopf mit Kirchenregimentsgedanken, statt sie an den Platz zu stellen, wo es heißt: Hic Rhodus, hic salta! — was soll dann werden? Auch hier hüte man sich, aus dem einen Extrem in das andere zu fallen, und aus Scheu vor dem rohen Empirismus mitten in der praktischen Theologie vor lauter Wissenschaftlichkeit unpraktisch zu werden. Die schon angebauten Felder (der Homiletik, Katechetik, Liturgik) sind es also doch wohl zunächst, auf welche der junge Theologe zu führen und auf denen er zu beschäftigen ist, wenn es sich um das Studium der praktischen Theologie handelt. Nichtsdestoweniger soll er sich wissenschaftlich Rechnung geben über die Natur dieser Disciplinen, über ihre innere Nothwendigkeit und über ihren Zusammenhang mit dem ganzen Organismus der Kirche [5]; alsdann mag er von den schon angebauten Feldern des sogenannten Kirchendienstes aus den Blick weiter tragen in die noch unangebauten der Kirchenpolitik und des Kirchenrechtes [6].

Daß die Functionen der Kirche nicht identisch sind mit denen des

---

[2] S. Marheineke, prakt. Theologie §. 35.

[3] Vgl. Schleiermacher §. 269 und 286.

[4] Schweizer a. a. O. S. 24.

[5] Vgl. Marheineke, prakt. Theologie §. 32.

[6] Mit gutem Takte hat daher Schleiermacher das Kirchenregiment erst hinter den Kirchendienst gesetzt, und auch Rosenkranz schließt damit seine Encyklopädie. Dagegen hat Pelt die Kirchenorganisationslehre (Ekklesiastik) vorausgestellt.

Geistlichen und also nicht mit ihnen verwechselt, und daß also eben die letztern nicht isolirt werden dürfen, ist gewiß eine sehr richtige Bemerkung. Allein es ist doch eben der Theologe, der diese Functionen zu begreifen, und es ist der Geistliche, der sie großentheils theoretisch oder praktisch zu vertreten hat. Will man hier plötzlich eine Laientheologie aufstellen, bei welcher der Geistliche nur für seine Person sich gelegentlich zu betheiligen habe, so könnte man das mit demselben Rechte in den übrigen Disciplinen; man könnte sagen: die Bibel ist Gemeingut aller Christen, also gehört die Exegese Allen; der Glaube ist Gemeingut der Kirche, also ist die Dogmatik eine Wissenschaft für Alle und gar nicht bloß des Theologen u. s. w. Ist aber denn einmal doch die Theologie als Wissenschaft nicht für Alle, sondern schließt sie sich empirisch ab als eine Berufs- und Fachwissenschaft, so sehen wir nicht ein, warum man nicht einfach sagen könne, ohne sich der Unwissenschaftlichkeit schuldig zu machen, in den frühern Disciplinen handle es sich um das, was dem Geistlichen zu wissen nöthig, und hier um das, was er als Geistlicher zu thun und zwar mit sicherm Bewußtsein zu thun habe, immer im Namen der Kirche und in Verbindung und lebendiger Wechselwirkung mit ihr. Nach diesem praktischen Gesichtspunkt wird sich auch unsere Eintheilung richten, die nicht auf aprioristischer Construction, sondern auf einfacher Würdigung und Beachtung des Thatbestandes ruht.

§. 98.

Die Wirksamkeit, zu der die praktische Theologie befähigen soll, läßt, je nach den verschiedenen Gesichtspunkten, auch eine verschiedene Eintheilung zu. Wir begreifen sie unter folgenden drei Kategorien: 1. Sammlung und Einführung der Einzelnen in die kirchliche Gemeinschaft (Halieutik und Katechetik); 2. Leitung und Förderung des christlichen Lebens innerhalb dieser Gemeinschaft selbst, wie dieselbe a. als eine öffentliche im Cultus (und zwar das eine Mal mehr in gebundener, das andere Mal in freierer Form — Liturgik und Homiletik), b. in den weitern Kreisen des kirchlichen Lebens als Seelsorge hervortritt (Pastoraltheologie). Umschlossen ist 3. diese Wirksamkeit von der Organisation der Kirche, bei welcher der Einzelne an seinem Orte sich zu bethätigen und zu deren rechtlicher Handhabung er mitzuwirken hat (theologisches Kirchenrecht).

Jede Eintheilung hat ihre Mängel, was eben daher kommt, daß der wirkliche Zustand der Kirche mit ihren durch die Erfahrung gebotenen Bedürfnissen nicht überall dem entspricht, was die Kirche nach ihrer Idee sein soll. So wird eine rein wissenschaftliche, aus der Idee der Kirche gewonnene Eintheilung sich mit dem Bestehenden nicht selten in Conflict befinden, während eine bloß von dem status quo ausgehende sich dem Vorwurf des Zufälligen, mithin Unwissenschaftlichen aussetzen wird. Dieser Vorwurf traf die meisten der frühern Eintheilungen, die oft kaum diesen Namen ver-

dienten, indem sie auf Gerathewohl eine Homiletik, Liturgik, Katechetik an einander reihten, ohne auf die tiefern Lebensbedingungen derselben, wie sie im Organismus der Kirche gegeben sind, zurückzugehen. Seit Schleiermacher hat sich auch hier der organisirende Trieb nach verschiedenen Seiten kundgegeben, und Eintheilungen der verschiedensten Art sind versucht worden, unter denen die von Nitzsch, Schweizer, Marheineke, Moll am meisten Berücksichtigung verdienen. Nitzsch faßt die praktische Theologie als Theorie der kirchlichen Thätigkeiten und theilt diese in fundamentales und conservatrices ein. Zu den fundamentalen rechnet er Homiletik, Katechetik und Liturgik, wovon die beiden erstern ihm wieder unter den Begriff des Didaktischen fallen; die conservativen zerfallen in Paedeutica und Politica sacra. Dagegen hat Schweizer nicht unerhebliche Einwendungen gemacht, unter denen wir hauptsächlich das hervorheben, daß die Homiletik durch ihre Verbindung mit der Katechetik aus ihrer natürlichern Verbindung mit der Liturgik herausgerissen und zu sehr auf das Didaktische beschränkt wird. Der Hauptsache nach an Schleiermacher sich anschließend geht Schweizer von dem Gegensatze des Kirchenregiments und Kirchendienstes aus, und sucht das von Schleiermacher Angedeutete im Einzelnen weiter durchzuführen und zu modificiren. Vor Allem beschäftigt ihn die Aufstellung des geistlichen Standes (Herausbildung des Clerus positivus aus dem Clerus naturalis [1]), und dann folgt eine sinnreiche Gliederung des Kirchendienstes, die sich auf dem von Schleiermacher schon hervorgehobenen Gegensatz des Freien und Gebundenen [2] bewegt. Am meisten gebunden erscheint die Thätigkeit im Cultus, doch gebundener wieder in der Liturgie als in der Predigt; weniger gebunden in der Seelsorge; doch auch hier in der pfarramtlichen Seelsorge gebundener als in der freien; am wenigsten gebunden in der gewinnenden Thätigkeit (Halieutik) [3], doch auch hier wieder gebundener, wo sie im Auftrag der Gemeinde erscheint (Katechetik), als im Missionswesen.

Nach Schweizer ergäbe sich also folgendes Schema: I. Theorie des Kirchenregiments. II. Theorie des Kirchendienstes. 1. Theorie des Cultus. a. Liturgik. b. Homiletik. 2. Pastoraltheologie (Seelsorge). a. pfarramtliche. b. freie. 3. Halieutik (Theorie der gewinnenden Thätigkeit). a. Katechetik. b. Theorie des Missionswesens.

Indessen läßt sich auch gegen diese Eintheilung Manches einwenden.

---

[1] Es ergeben sich ihm drei Formen:

1. die katholische, wonach es der persönliche Priestercharakter (character indelebilis) ist, der den Geistlichen zum Geistlichen macht;

2. die illuminatistisch-quäkerische, wonach der Gegensatz zwischen Mittheilenden und Aufnehmenden nur ein vorübergehender ist, durch das Functionelle bedingt;

3. die evangelische, welche die mittlere Spannung dieser beiden ist.

[2] Gebunden heißt die Thätigkeit, wonach der Kleriker im Namen der Gemeinschaft und durch sie bestimmt handelt, wo er gleichsam nur ihr Organ ist, wogegen sich in der freien Thätigkeit die Individualität geltend macht. Mit diesem Gegensatz hängt der des Stetigen und Beweglichen zusammen.

[3] Von ἁλιεύω, ἁλιεύς (Matth. 4, 19). — Der Name wurde zuerst gebraucht von Sickel, Grundriß der christlichen Halieutik. Lpz. 1829. Wir nehmen das Wort in einem weitern Sinne, indem wir die Halieutik zwar nicht von der Homiletik, mit der sie Sickel identificirt, ausschließen, sie aber in erster Linie als Missionswissenschaft begreifen und also der eigentlichen (liturgischen) Homiletik vorausgehn lassen.

Nicht nur ist, wie Pelt zeigt [4], der ganze Gegensatz des Freiern und Gebundenen ein relativer (was Schweizer selbst zugiebt und wonach er Alles wieder in + und — theilt), sondern die Relativität selbst (das + und —) ist nicht immer richtig abgestuft. Sollte die Katechetik weniger gebunden sein als die Seelsorge, während sie doch auch wieder (als Jugendgottesdienst) in den Cultus, mithin in das Gebundenste hineinreicht? Ferner findet sich die Missionsthätigkeit (Halieutik) mit der katechetischen fälschlich auf einer Linie zusammen; die Halieutik geht vielmehr der Katechetik (wie allen übrigen Thätigkeiten) Bahn machend voraus; sie ist allerdings gewinnende, während die Katechetik vorbereitende Thätigkeit ist. Sie sollten also hinter einander, nicht neben einander zu stehen kommen. (Der Gegensatz des Freien und Gebundenen kann hier nicht das Bestimmende sein.)

Nach Marheineke vertheilt sich die praktische Theologie auf die drei concentrischen Kreise, innerhalb welcher die praktische Thätigkeit sich bewegt; er unterscheidet: 1. die christliche Kirche, 2. die evangelische Kirche, und 3. die einzelne Gemeinde. Auf die letzte bezieht sich der Kirchendienst, der dann wieder zerfällt in: a. Bildung der Gemeinde (Jugendunterricht = Katechetik), b. Versammlung der Gemeinde (Homiletik und Liturgik), c. Wirkung auf den Einzelnen (Seelsorge). Auch diese Eintheilung hat den Nachtheil, daß sie die Functionen zerstückelt; das Liturgische gehört sowohl dem Leben der Kirche als dem der Gemeinde an. Die Katechetik hat es sowohl mit künftigen Gliedern der Kirche, als (theilweise) der Gemeinde zu thun; die Predigt geschieht im Namen der Kirche und zum Besten der Gemeinde u. s. w. Moll leitet die Functionen der praktischen Theologie aus dem Wesen der Kirche ab, deren „Physiologie" den ersten Theil bildet, während erst im zweiten Theil die Theorie der kirchlichen Functionen folgt. Diese werden in die ordnenden, erziehenden und erbauenden Thätigkeiten geschieden. Zu den erstern werden die kirchliche Verfassung, Gesetzgebung und Verwaltung gerechnet. Die erziehende Thätigkeit zerfällt dann wieder in die pflegende, unterweisende und disciplinare Erziehung, während die erbauende es mit den liturgischen Handlungen zu thun hat. Witzig und ohne alle wissenschaftliche Prätension ist die Theilung von Harms nach den drei P: der Prediger, der Priester, der Pastor, wobei freilich der Katechet leer ausgeht und bei dem Pastor untergebracht wird. Andere Eintheilungen, worunter sich auch die katholischen von Drey, Staudenmaier und Graf auszeichnen, s. bei Pelt a. a. O. — Außer der von uns im Paragraphen vorgeschlagenen Eintheilung [5] ließen sich noch andere versuchen, z. B. die amtliche und

---

[4] Encykl. S. 567. Vgl. auch die Rec. in Rheinwalds Repert. 1837. Bd. XIX. S. 125 ff.

[5] Diese kommt (wie wir bemerken) ziemlich mit der von Ebrard überein, Liturgik §. 10: a) ministerium externum (Katechetik und Mission); b) ministerium internum (Cultus und Seelsorge); c) das gemeinsame Band der äußern Ordnung (gubernatio). — Anders wieder Ehrenfeuchter (Theorie des Cultus S. 81). Nach ihm ginge die Katechetik voran (die Kraft der Religion, Lehre und Dogmen hervorzubringen); dann folgte die Seelsorge und das Kirchenrecht (die Kraft, in historischer Entwicklung die Völkerindividualitäten zu durchdringen); an der Spitze erschiene zuletzt die Liturgik (weil im Cultus die verschiedensten Lebenskräfte der Gemeinde zusammenlaufen, aber, der Bewegung entnommen, als ruhiges Dasein sich darstellen).

außeramtliche, oder (nach dem Wesen der Religion) die unmittelbar religiöse, auf das Gefühl wirkende liturgische, die mehr durch die Erkenntniß hindurchgehende, verständig vermittelnde homiletische, und die auf die That (das praktische Leben) gerichtete Wirksamkeit (die seelsorglich-pfarramtliche), wobei endlich die Katechetik als die gemeinsame Basis des Ganzen, als Vorbildung zum religiösen Leben überhaupt (nach allen Seiten hin: Jugendgottesdienst, Jugendunterricht und religiöse Jugenderziehung), gefaßt werden müßte. Aus allem diesem geht hervor, daß es Befangenheit wäre, von einer einzig richtigen Eintheilung reden zu wollen, und daß eine jede, die sich wissenschaftlich rechtfertigen kann, Beachtung verdient [6].

Geschichte der praktischen Theologie (im Ganzen).

Anweisungen zur Führung des geistlichen Amtes finden sich schon in den Pastoralbriefen des N. T. und bei den apostolischen Vätern; so auch bei Tertullian, Cyprian, Chrysostomus (de sacerdotio), Ambrosius (de officiis ministrorum libri III) und Augustin (de doctrina christiana); vgl. die Literatur der Encyklopädie im Anhang zum ersten Theil. Auch der Syrer Ephräm († 378) hinterließ ein Buch über das Priesterthum. Dazu kommen: das Leo dem Großen († 461) zugeschriebene Buch de pastorali cura, Gregor's des Großen († 604) liber pastoralis curae ad Joannem, Ravennae episcopum, und des Isidor von Hispalis († 636) Epistola ad Ludifredum de sacerdotum in ecclesia officio. Im Mittelalter war das Werk des Rhabanus Maurus (de institutione Clericorum) ein Hauptbildungsmittel der Kleriker, und auch sonst finden sich vielerlei Anleitungen für Priester, Bischöfe, Mönche und Kirchendiener überhaupt, je nach den Abstufungen der Hierarchie und den verschiedenen Orten: vgl. des Ratherius von Verona Synodica ad Presbyteros et Ordines ceteros forinsecus i. e. per universam dioecesin constitutos (in d'Achery, Spicileg. T. I. p. 376 ss.), des heiligen Bernhard von Clairvaux († 1153) Tractatus de moribus et officiis episcoporum (an den Erzbischof Heinrich von Sens; vgl. Neander, der heilige Bernhard S. 17 ff.). Die Vorläufer der Reformation haben wieder mit Vorliebe der praktischen Theologie sich zugewendet. So hat u. A. Wycliffe einen Tractat de officio pastorali geschrieben (herausg. v. Lechler. Lpz. 1863). Besonders aber ward durch die Reformation die praktische Theologie umgestaltet: die Priesterbildung wurde vorzüglich Prediger- und Pastorenbildung. Luther's vereinzelte Vorschriften wurden gesammelt von Conrad Porta zu Eisleben († 1585) in seinem Pastorale Lutheri (seit 1582 oft, zuletzt Nördlingen 1842); womit vgl. F. Gessert, das evangelische Pfarramt nach Luthers Ansichten, Bremen 1826. Der Name Pastorale, den schon Erasmus Sarcerius (1562) gebraucht hatte, ging nun (mit geringen Variationen) auch auf andere Werke, von Quenstedt (Ethica pastoralis, 1678. 1708), J. L. Hartmann († 1684), Kortholt (Pastor fidelis, 1698. 12.), Mayer (museum ministri ecclesiae, 1690) [7] und andere Bearbeitungen über, doch nicht immer Luthers Geist. — Eine neue Anregung ging von Spener (Pia desideria) und A. H. Francke aus (Monita pastoralia 1712; Obss. zu Hartmanns Pastorale, 1739; Collegium pastorale, 1743). Am beliebtesten waren indessen bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts Miegii († 1708) Meletemata sacra de officio pastoris evangelici (1747), Deylingii († 1755) Institutiones prudentiae pastoralis

---

[6] Eine absolute Eintheilung ist schon darum nicht möglich, weil die einzelnen Fächer der praktischen Theologie so in einander greifen, daß sie sich nur beziehungsweise als gesonderte darstellen lassen (s. Vinet a. a. O. S. 3).

[7] Vgl. Tholuck, Geist der luther. Theologen Wittenbergs S. 261.

(Lips. 1768 mit Anmerkungen von Küstner), Pet. Roques' († 1748) Pasteur évangélique (1723; deutsch, Halle 1768), Mosheims (1754) und Töllners (1769) Grundrisse, an die sich Rosenmüller (1778), G. F. Seiler (1786), J. J. Pfeiffer (1789) u. A. anschlossen, die aber bald alle durch Niemeyer (s. unter der Literatur) verdrängt wurden. Der Geist der Zeit, der in Spalding's „Nutzbarkeit des Predigtamts" (zuerst 1772) seinen Ausdruck fand, machte sich in den letzten Decennien auch in der Weise geltend, in der man die Aufgabe der praktischen Theologie faßte, nämlich als Anweisung, ein verständiger und nützlicher Religionslehrer, Beförderer der Volksaufklärung u. s. w. zu werden. Die tiefern Beziehungen des geistlichen Standes, wie sie Herder (in den Provinzialblättern) aufstellte, traten immer mehr zurück. Gräffe schloß sich mit seinem trocknen Formalismus an Kant an; Schlegel legte dagegen wieder größeres Gewicht auf die „Beförderung christlicher Gottseligkeit"; aber noch bestimmter fixirte F. H. Ch. Schwarz († 1837) den christlichen Standpunkt. Dazu kam nun die wissenschaftlich organisirende Anregung von Schleiermacher, von der jedoch auch die später erschienenen Werke (wie das sehr brauchbare von Hüffell) nur theilweise berührt sind[8]. Harms ist durchaus originell, überall von praktischen Gesichtspunkten und den nächsten Verhältnissen ausgehend, hierin das Gegentheil von dem rein speculativen Marheineke. Beide ergänzen sich, aber die Brücke dürfte für den Studierenden schwer zu finden sein. Alle bisherigen katechetischen Werke sind nun durch das umfassende, auf dem Standpunkt der heutigen Wissenschaft stehende von Palmer so ziemlich verdrängt. In der katholischen Kirche brach Michael Sailer die Bahn, welchem Schenkl, Powondra, Schwarzl, Gollowitz, Reichenberger, Hinterberger, Herzog u. A. folgten (s. Pelt S. 557). Am ausgezeichnetsten erscheint Graf (s. den Titel unten).

Literatur der gesammten praktischen Theologie.

*A. H. Niemeyer, Handbuch für christliche Religionslehrer. Halle 1790. 6. Aufl. 1823 u. 27. 2 Bde. (1. Bd. 7. Aufl. 1829.)

—— Briefe an christliche Religionslehrer über populäre und praktische Theologie. Halle. 2. Aufl. 1803. 3 Samml. in 2 Bden.

†J. M. Sailer, Vorlesungen aus der Pastoraltheologie. München 1788—89. 5. Aufl. Sulzbach 1853. 3 Bde.

J. F. C. Gräffe, die Pastoraltheologie nach ihrem ganzen Umfange. Göttingen 1803. 2 Bde.

G. Schlegel, Handbuch der praktischen Pastoralwissenschaft, herausg. von J. C. Parow. Greifswalde 1811.

F. H. Ch. Schwarz, der christl. Religionslehrer u. seine moralische Bestimmung. Gießen 1798—1800. 2 Bde.

G. Ph. Ch. Kaiser, Entwurf eines Systems der Pastoraltheologie für Vorlesungen. Erlangen 1816.

*L. Hüffell, über das Wesen und den Beruf des evangel.-luther. Geistlichen. Ein Handbuch der praktischen Theologie in ihrem ganzen Umfange. Gießen 1822—23. 3. Aufl. 1835. 4. Aufl. 1843. 2 Bde.

J. T. L. Danz, die Wissenschaften des geistl. Berufs, im Grundrisse. Jena 1824.

F. B. Köster, Lehrbuch der Pastoralwissenschaft mit besonderer Rücksicht auf Pastoralweisheit. Kiel 1827.

Kl. Harms, Pastoraltheologie. In Reden an Theologie-Studierende. Kiel 1830—31. Neue Aufl. 1837. 3 Bde.

K. Haas, der geistl. Beruf nach den neuesten Zeitbedürfnissen. Gießen 1834. 2. Aufl. 1845. 2 Bde.

[8] Das Hüffellsche Werk soll sogar nach Einiger Urtheil durch den strengern Anschluß an die Wissenschaft an Werth verloren haben(?).

*Ph. Marheineke, Entwurf der prakt. Theologie. Berlin 1837.
J. J. Kromm, der evangel.-protest. Geistliche innerhalb der Grenzen seines heiligen Berufs. Mannh. 1839.
†J. Widmer, Vorträge über Pastoraltheologie. Augsb. 1840.
†A. Graf, kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie. Tübingen 1841.
*C. J. Nitzsch, praktische Theologie. Bonn 1847—43. 2 Bde. in 3 Abtheil. Neue Aufl. I. II. 1. 2. III. 1. 1848—63.
K. F. Gaupp, praktische Theologie. Berlin 1848. 52. 2 Bde. (1. Bd. Liturgik; II. Bd. 1. Abth. Homiletik.)
F. Schleiermacher, die praktische Theologie nach den Grundsätzen des evangel. Kirche im Zusammenhange dargest.; aus dessen handschr. Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen herausgegeben von J. Frerichs. Berlin 1842. (Sämmtliche Werke 1. Abth. Zur Theol. Bd. 13.)
A. Vinet, théologie pastorale ou théorie du ministère évangélique. Paris 1850.
†F. Vogl, Pastoraltheologie. 6. Aufl. Regensburg 1851. 2 Bde. 7. Aufl. v. Gollowitz 1855.
†J. Amberger, Pastoraltheologie. Regensburg 1851—52. 2 Bde.
C. B. Moll, das System der praktischen Theologie, im Grundrisse dargestellt. Halle 1853.
J. H. A. Ebrard, Vorlesungen über praktische Theologie. Königsberg 1854.
K. Kuzmany, praktische Theologie der evangel. Kirche Augsburger und Helv. Conf. 1. Bd. Wien 1856. (Vgl. Kirchenrecht.)
F. Ehrenfeuchter, die praktische Theologie. 1. Abth. Göttingen 1859.
K. Kuzmany, praktische Theologie der evangel. Kirche Augsb. und Helv. Conf. Zunächst für akademische Vorlesungen. 1. Bd. Wien 1860.

§. 99.

Katechetik.

[P]almer, „Katechese, Katechetik, Katechumenen" in Herzogs Realencykl. VII. S. 441.

Die Katechetik hat es mit der Einführung von Katechumenen [(N]eulingen) in die christliche Gemeinde, folglich mit dem ihnen zu er[th]eilenden Unterrichte und der damit verbundenen religiösen Pflege [ü]berhaupt zu thun. In den christlichen Staaten unserer Zeit beschränkt [si]ch zwar die katechetische Thätigkeit großentheils auf die schon durch [di]e Taufe in die Kirche aufgenommene christliche Jugend; allein es [ge]hört in ihren Kreis ebensowohl der Unterricht von Proselyten, Con[ve]rtiten und von solchen Erwachsenen, bei welchen der frühere Reli[gi]onsunterricht verabsäumt oder vernachlässigt worden ist.

Der Thätigkeit, neue Mitglieder in die Gemeinde einzuführen, geht [si]ch eine andere voraus, neue Mitglieder ihr oder vielmehr dem Reiche [G]ottes überhaupt zu gewinnen. Diese gewinnende Thätigkeit hat man [H]alieutik genannt (s. oben). Sie fällt mit der Missionsthätigkeit (Apo[sto]lik, Kerykik) zusammen[1] und geht ihrer Natur nach der Katechetik vor[au]s. Die immer weiter sich entwickelnde Missionsthätigkeit konnte bei den [wa]chsenden wissenschaftlichen Ansprüchen nicht länger eine empirische bleiben;

[1] Vgl. Schleiermacher §. 298; Danz S. 362 und die dort angeführten Schrif[te]n von Stier und Lindner.

es mußte sich ihr mehr und mehr eine Missionswissenschaft[2] anbilden, zu der bereits schöne Anfänge gemacht sind. Zwar können wir diese Missionsmethodik nicht in den Cyklus der Disciplinen aufnehmen, die dem künftigen Diener der Kirche als solchem eignen, weil die Mission (nach ihrer bisherigen geschichtlichen Entwicklung) mit wenig Ausnahmen nicht Sache der Kirche (im amtlichen Sinne des Wortes), sondern der freiern christlichen Thätigkeit ist, was ihr gewiß nur zum Vortheil gereicht, und die Bildung des Missionars, wie wir oben gezeigt (S. 39), eine von dem gewöhnlichen theologischen Bildungsgange in Form und Inhalt mannigfach abweichende ist. Nichtsdestoweniger muß diese Missionsmethodik schon jeden Theologen interessiren, der sich überhaupt für die Mission interessirt, und am Ende gilt es ja auch innerhalb der Christenheit noch immer, dem Herrn Seelen zu gewinnen. Auch die Homiletik hat ihre halieutische Aufgabe, und ebenso die Katechetik und die Pastoraltheologie. Freilich modificirt sich diese halieutische Thätigkeit bedeutend derjenigen gegenüber, die es mit Solchen zu thun hat, welche das Christenthum noch gar nicht kennen. Die halieutische Thätigkeit innerhalb der Kirche wird sich, wenigstens den Gebildeten gegenüber, großentheils als angewandte Apologetik begreifen lassen, während sie nach Außen gerichtet keinen andern Anknüpfungspunkt hat, als die religiöse Menschennatur überhaupt, an die sie sich wendet[3].

Was aber die Katechetik betrifft, so ist der Name zum Theil zufällig entstanden[4]; denn κατηχεῖν (von ἦχος Laut), woher κατηχητής, κατηχούμενος, hat sowohl im N. T., als bei den frühern Kirchenlehrern die Bedeutung des Verkündens und Unterrichtens überhaupt (vgl. Luc. 1, 4; Apostelgesch. 18, 25; 21, 21—24; Röm. 2, 18; Gal. 6, 6; 1 Cor. 16, 19). Demnach wäre Katechetik synonym mit Keryktik. Später aber bildete sich der bestimmtere Sprachgebrauch aus, wonach Katecheten die hießen, welche die Neulinge (κατηχούμενοι) in das Christenthum einführten. Sie hießen daher auch Nautologen, weil sie nach einer damals üblichen Allegorie die neu hinzukommende Schiffsmannschaft an Bord brachten. Bei diesem Begriffe muß man stehen bleiben, wenn man den Umfang der katechetischen Thätigkeit bestimmen will. Jeder, der noch nicht so weit in seinem Christenthume gefördert ist, um selbstständig an dessen Heilsgütern theilzunehmen, ist noch ein Katechumen (ein Unmündiger), „der erst empfänglich wer-

---

[2] Anfänge zu einer Missionswissenschaft sind die verschiedenen Instructionen der Missionsgesellschaften an ihre Sendlinge, z. B. Unterricht für die Brüder und Schwestern, welche unter den Heiden am Evangelio dienen, Barby 1784; die Instructionen in den Annal Proceedings of the church missionary society. London 1801—44. Melvil Home, Letters on Missions. Lond. 1824. James Hough, the Missionary Vademecum, containing information and suggestions for the use of Missionaries, Missionary Candidates and Committees. Lond. 1832. Will. Swan, Letters on Missions. Lond. 1830. Ferner die Specialinstructionen in Beziehung auf Indien von Duff, Buyers u. A. Vgl. auch die Calwer Beleuchtungen der Missionssache, seit 1842; besonders W. Hoffmann, Missionsfragen I. 1. Heidelberg 1847. Vgl. ob. S. 252.

[3] Dem Juden gegenüber läßt sich freilich an die Schrift des A. T. anknüpfen. Das gewinnende Verfahren ist aber auch darum schon ein anderes, als gegenüber dem Heidenthum. Es setzt bei den Juden in der Regel schon Kenntniß des Christenthums (wenn auch nicht christliche Erkenntniß) voraus und ist daher schon mehr polemisch-apologetisch als rein halieutisch.

[4] Schleiermacher §. 291 hält die Benennung für den ganzen Umfang der Aufgabe zu beschränkt. Gewissermaßen ist sie aber auch wieder zu weit, indem das κατηχεῖν im alten Sinne des Wortes auch die homiletische Thätigkeit in sich schließt.

den soll für die erbauende, wie für die ordnende Thätigkeit" innerhalb der Kirche[5], und Jeder, der ihn dazu vorbereitet, ihn empfänglich macht, ist **Katechet**.

Nun ist es allerdings Thatsache, daß bei uns meist die christliche Jugend, d. h. derjenige Theil der Gemeinde, der zwar durch die Taufe ihr einverleibt, aber noch nicht durch Erneuerung des Taufgelübdes (Confirmation) selbstständig in den kirchlichen Verband eingetreten ist, Object der katechetischen Thätigkeit wird[6]. Allein auch Erwachsene bedürfen unter Umständen noch eines katechetischen Unterrichts. So Proselyten, d. h. die, welche von einer größern Religionsgesellschaft in die andere übertreten (Juden, Mohamedaner, Heiden, welche Christen werden), Convertiten, d. h. Solche, die von einer Confession zur andern übergehen (Katholiken, die Protestanten werden, und umgekehrt). Wie nun überhaupt solche Uebertritte vom religiös-sittlichen Standpunkte aus beurtheilt werden sollen, und wie sich der Geistliche hierin zu benehmen habe, bleibt der Ethik und Pastoralklugheit zu bestimmen überlassen. Die Katechetik hat es nur mit denen zu thun, bei welchen der Entschluß bereits gefaßt ist[7]. Endlich giebt es auch in christlichen Staaten solche Erwachsene, die um ihrer Unmündigkeit in christlicher Beziehung willen eines katechetischen Unterrichts bedürfen, entweder solche, bei denen sich herausstellt, daß sie aus irgend einer Ursache in der Jugend nicht getauft, oder die gänzlich im Unterrichte vernachlässigt worden sind. Ja, es ist noch sehr die Frage, ob nicht bei einem großen Theile der Gemeinde (namentlich auf dem Lande) eine Form der Mittheilung eintreten könnte, welche zwischen der homiletischen und katechetischen die Mitte hielte und so den erhaltenen Unterricht auch bei denen fortleitete und befestigte, die zwar unter die Mündigen aufgenommen sind, aber noch nicht die Fähigkeit haben, einem kirchlichen Vortrage (nach Art unserer Predigten) mit wirklichem Nutzen zu folgen[8].

§. 100.

Da die christliche Religion sowohl auf den Thatsachen des Bewußtseins als auch auf den Thatsachen einer positiven Offenbarung, mithin auf dem Boden der Geschichte ruht: so wird die Aufgabe des

---

[5] Schleiermacher §. 293—294.

[6] Katechumenen im engern Sinne sind auch die, welche sich auf den Act der Confirmation vorbereiten lassen (Confirmanden). Der Confirmandenunterricht ist auch eigentlich ausschließlich Gegenstand der klerikalischen Wirksamkeit, während der frühere Religionsunterricht auch in das Gebiet der Schul- und der häuslichen Erziehung fällt. Man kann füglich mehrere Classen von Katechumenen aufstellen, deren jede auch eine andere Behandlung erfordert.

[7] Wenn Palmer (Katech. S. 5) die Unterweisung der Proselyten von der katechetischen Thätigkeit ausscheidet und sie der Missionsthätigkeit zuweist, so verwechselt er die gewinnende und bekehrende Thätigkeit an sich, die den Entschluß zum Uebertritt hervorruft, mit der näher auf das Specielle eingehenden unterrichtenden Thätigkeit, die den Uebertritt schon als inneres Factum voraussetzt. Der Katechumen steht, wenn auch außerhalb der Kirche, doch nicht mehr außerhalb des Christenthums.

[8] Ueber solche Katechisationen mit Erwachsenen, die schon Spener in Frankfurt einführte und die auch Andere mit Glück unternahmen, s. Burk, Pastoraltheologie in Beispielen S. 536 ff.

Katecheten darin bestehen, sowohl das religiöse Gefühl und den auf die religiösen Wahrheiten gerichteten Verstand des Katechumenen von Innen heraus zu entwickeln, als auch das von Außen Dargebotene seiner Seele einzuprägen. Daraus ergiebt sich zugleich, wie weit sich die erotematische Form für den katechetischen Unterricht eigne, der überdieß nicht bloßer Unterricht sein darf, sondern sich als Seelenleitung und Seelenpflege zu erweisen hat.

Man hat sich hier vor zwei extremen Methoden zu hüten, von denen die eine Alles aus dem Katechumenen herauslocken, die andere Alles nur von Außen in ihn hineintragen will. Die Katechetik führt auf das Wesen der Religion und des Christenthums zurück, und hat ihre Aufgabe danach zu bemessen. Religion läßt sich nicht wie ein Stoff von Außen mittheilen. Es muß allerdings der Funke geweckt werden, den Gott in jede Menschenbrust gelegt hat; aber dieß geschieht doch auch wieder durch Anregung und Mittheilung von Außen, durch das Aufstellen religiöser Vorbilder und großer religiöser Vorgänge und Thatsachen, mithin durch Einführen in den Zusammenhang der biblischen Geschichte [1] und in die Herrlichkeit des Lebens Jesu, woran sich dann erst später ein strengerer systematischer Unterricht (die Katechismuslehre) anschließen wird. Nach dem nothwendigen Stufengange des Unterrichts wird sich denn auch die Methode richten, die je nach den Bedürfnissen bald mehr die erotematische, bald mehr die akroamatische Gestalt annehmen wird. Daraus ergiebt sich, was man von der Definition Bertholdts [2] und Anderer zu halten hat, „die Katechetik sei die besondere Wissenschaft, welche die Regeln aufstellt, nach denen man sich bei dem christlichen Religionsunterrichte in Fragen und Antworten richten müsse, um ihn zweckmäßig und nützlich zu machen.“ Mit diesem Fragen- und Antwortspiel ist viel Unwesen getrieben worden (namentlich von Gräffe); man hat von Sokratik (Mäeutik, Hebammenkunst) des Geistes geredet und dabei nicht bedacht, daß Sokrates mit ganz andern Leuten es zu thun hatte, als in der Regel der Katechet [3]. Das Fragen hat einen sehr verschiedenen Zweck. Zunächst hat der zu fragen, der etwas wissen will. In diesem Falle müßte der Katechumen und nicht der Katechet fragen (so ist es auch in dem Katechismus von Leo Judä). Der Katechet fragt aber, um zu wissen, was der Katechumen wisse. Das kann nun entweder in bloß mechanischem Abhören einer Aufgabe bestehen, was wahrlich den Namen der Sokratik nicht verdient, oder es kann ein bloß die Aufmerksamkeit weckendes,

[1] „Der katechetische Unterricht soll damit anheben, daß alle diese Gestalten (eines Abraham, Joseph, Moses, Samuel, David, Paulus, Johannes) dem Sinne deutlich werden, indem eine jede von ihnen ein besonderes Moment des religiösen Lebens enthält, aber zusammen sie unter einander zu einem Ganzen sich vereinigen.“ Rosenkranz S. 332. (Alles bloß Mechanische, wie aber auch alles rein Gelehrte und Kritische ist fern zu halten.)

[2] Theol. Wissenschaftskunde II. S. 297.

[3] Hüffell I. S. 447 ff. (2. Aufl.) — „Die sokratische Methode erzeugt in den Katechumenen den Dünkel, als wenn sie die Religion hervorbrächten, und zwingt sie fast zu einer naseweisen Kritik des Glaubens, dessen Weisheit ihnen doch noch gar nicht aufgegangen ist.“ Rosenkranz S. 335. Marheineke, prakt. Theol. §. 315.

das Selbstdenken anregendes, oder endlich wirklich ein durch die dialogische Form bedingtes, die Unterredung wesentlich förderndes dialektisches Fragen sein, was erst bei einem reifern Alter und bei schon geförderter Erkenntniß eintreten kann. Hier finden denn allerdings die verschiedenen Fragen (die problematische, assertorische, apodiktische, kategorische, hypothetische, disjunctive Frage u. s. w.) ihre Anwendung; nicht aber so, daß sie zum Voraus könnten einstudiert werden, sondern sie müssen sich von selbst aus dem lebendigen Gedankentausche ergeben. Diesen im rechten Verhältniß anzuregen und zu beleben, ist die Hauptkunst des Katecheten. Dazu aber reicht eben das bloße Ausfragen nicht hin (was bekanntlich eine höchst langweilige Conversation gewährt), sondern der Katechet wird sich am gehörigen Orte auch wieder der Rede zu bemächtigen, und wenn er eine Zeit lang gefordert hat, auch wieder zu geben haben; darum aber ist es eben so wichtig, beim Erzählen, Erklären, Ermahnen den rechten Ton zu finden, als beim Fragen die rechte Wendung. Aber mit allen Anweisungen über das Formelle ist die Aufgabe der Katechetik noch lange nicht erschöpft. Vor Allem kommt es darauf an, die religiöse Natur der Jugend, soweit diese das Object der Katechetik ist, zu erforschen, und zwar nicht bloß von Seiten der Erkenntniß, sondern in ihrer allseitigen Erscheinung. Hier hat die Katechetik die allgemeine Pädagogik zu ihrer Unterlage. Dann aber gilt es, den Stoff des Unterrichts als eines bestimmt christlichen mit theologischer Sicherheit zu beherrschen und den Stufengang des Unterrichts[4] wie das Lehrziel und die Lehrmittel zu bestimmen (Werth der Katechismen, der biblischen Historien=, der Spruchbücher u. s. w.). Der wahre Katechet hat seine Aufgabe noch nicht erfüllt durch das Abhalten einer Kinderlehrstunde (die gebundene Thätigkeit), sondern er wird die ihm anvertraute Jugend auf dem Herzen tragen (Joh. 21, 15: *βόσκε τὰ ἀρνία μου*). Dadurch erstreckt sich die Katechetik in die Seelsorge hinein, obwohl sie nicht mit ihr zusammenfällt (Verkehr mit den Eltern, Ueberwachung der christlichen Schule). Auch bringt es an vielen Orten die Sitte mit sich, daß die Kinderlehre einen Theil des öffentlichen Gottesdienstes bildet. Hier greift die katechetische Thätigkeit in die homiletische und liturgische ein (Anordnung eines zweckmäßigen Jugendgottesdienstes); aber auch da, wo solches nicht öffentlich stattfindet, darf die Religionsstunde selbst nicht bloße Unterrichts=, sondern

---

[4] Dieser dürfte wohl darin bestehen: 1. auf der Kindheitsstufe: Anregung des religiösen Gefühls und Nachdenkens durch einfache biblische Geschichtserzählung und Mittheilung einfacher Sprüche, Liederverse, Kindergebete: dieß im Anschluß an die häusliche (mütterliche) Erziehung, die eigentliche Milchspeise. 2. Auf der Stufe des reifern Knaben= und Mädchenalters: zusammenhängender Unterricht in der Bibelgeschichte, daneben Katechismusunterricht; im Anschluß an die Schule. Hier wird das Didaktische am meisten vorherrschen. 3. Auf der Stufe des beginnenden Jünglingsalters: der eigentliche Confirmandenunterricht, die Zubereitung zum Sacrament, die Einführung in den tiefern Zusammenhang der Bibel (nach Geschichte und Lehre), sowie der Kirchenlehre, womit eine Uebersicht der Kirchengeschichte, Einführung in das Leben der Kirche als Gemeinschaft und in das gottesdienstliche Leben überhaupt verbunden sein kann. (Bedeutung des Cultus.) Wie weit noch eine Stufe über den Confirmandenunterricht hinaus anzunehmen? ist eine Frage, die wohl von praktischer Wichtigkeit ist, von deren Beantwortung aber die katechetische Thätigkeit als solche nicht mehr abhängt, indem diese, der Natur der Sache nach, mit der Confirmation geschlossen ist. Was später folgt, gehört in die kirchliche Didaktik und Pädagogik im weitern Sinn; so z. B. der Religionsunterricht an höhern Gymnasien, populäre Bibel=Stunden und Vorlesungen u. s. w.

sie muß zugleich Erbauungsstunde sein (Unterschied der Kinderlehre von dem Religionsunterricht in der Schule, bei dem das Didaktische mehr vorherrscht)[5]. Die Spitze der katechetischen Thätigkeit bildet endlich die Confirmationshandlung, deren Bedeutung und Stellung zum Ganzen zu würdigen in die Liturgik gehört.

§. 101.

Methodologie.

Das Studium der Katechetik darf sich nicht auf das bloß Akroamatische beschränken. Es muß eine zweckmäßige Uebung eintreten, wozu dem Studierenden Gelegenheit gegeben werden soll. Nützliche Vorübung wird die Beschäftigung mit dem Jugendunterricht überhaupt sein; vorzüglich aber wird der, dem das Glück eines guten Religions- und Confirmandenunterrichts zu Theil geworden und der den Segen davon in seinem Innern bewahrt hat, einen großen Vorsprung vor den Uebrigen haben. Auch das fleißige Anhören einer guten Katechese und Theilnahme an dem religiösen und geistigen Leben der Jugend überhaupt sind förderlich.

Es ist ein großes Vorurtheil unter vielen Studierenden, als mache sich die Katechese von selbst. Was kinderleicht scheint, ist aber eben das Schwerste. Man erinnere sich an Luther, welcher bekannte, daß er sein Lebtage am Katechismus zu studieren habe und ihn doch nie auslerne! Und man denke sich dagegen einen durch speculatives und kritisches Wissen ausgetrockneten Candidaten im Kreise einer lebensvollen und lebensfrischen Jugend! Verachtest du diese Kleinen in deinem Dünkel, fühlst du nichts in dir von dem, was Christus hinzog zu denen, von welchen er sagte: ihrer ist das Reich Gottes, so erkläre dich lieber bankerott, als am Heiligthum der Jugend dich zu versündigen. Ist aber diese Liebe da und fehlt es nur an Uebung, so kann schon Rath geschafft werden. Und die Kirche soll Rath schaffen. Das ist nun freilich auch ein Mangel, daß dem Lehrlinge zum Predigen eher Gelegenheit gegeben wird als zum Katechisiren. Es reicht nicht hin, daß man ein paar Kinder um Lohn dingt und sie in das Auditorium treibt, wie Pferde in die Reitschule, damit man nun an ihnen die Probe mache. Der Katechet soll die Kinder in ihrem Kreise aufsuchen, wie Pflanzen auf ihrem natürlichen Boden. Kann die Probe-Katechese nicht wohl in der Kirche abgehalten werden, so gehe sie doch mindestens in der Schule vor sich (obwohl der religiöse Schulunterricht nicht dasselbe ist, was

[5] „Die katechetische Thätigkeit darf nicht bloß im Unterricht, sondern sie muß auch vornehmlich in einem Kindercultus bestehen, dessen Seele das Gebet ist, und soll ein Element der Zucht in sich haben." Pelt, Encykl. S. 676. „Der Kindercult muß mit dem katechetischen Unterricht und den einzelnen Katechesen Hand in Hand gehen: erhalten, pflegen, lebendig machen und im Leben bewahren, was diese gepflanzt haben." Hirscher S. 563. Vinet, Théol. patorale p. 184. Palmer S. 536 ff. Kraußold S. 179 f.

der kirchliche), unter Aufsicht und Leitung des Lehrers und im Beisein der Mitstudierenden. Nur wo solche Uebungen und dann Besprechungen und Beurtheilungen nach gehaltener Uebung stattfinden, wird die Theorie, die darum nicht überflüssig wird, ihre Frucht tragen Ueberhaupt aber sollten alle jungen Theologen, auch die, welche nicht ökonomisch dazu genöthigt sind, sich Gelegenheit verschaffen, Kindern Unterricht zu geben. Auch der wissenschaftliche Unterricht, den man der Jugend ertheilt, ist eine gute Vorübung zum religiösen Unterricht, und besonders wird hier Sprach- und Geschichtsunterricht jene gymnastischen Vortheile gewähren, die man sich sonst von der Sokratik versprach. Auch gut erzählen ist eine Hauptkunst, die man sich nur durch Uebung aneignet. Dazu bieten vorzüglich die in mehreren Städten eingerichteten Sonntagssäle Gelegenheit. Steht einem jungen Manne noch überdieß die Gabe des Gesanges zu Gebote, so hat er ein treffliches Mittel in Händen, die Gemüthswelt der Jugend zu seiner eigenen zu machen, und nur auf diesem Wege läßt sich eine gedeihliche katechetische Wirksamkeit erwarten, die sonst isolirt bleibt. Vor Allem aber thut auch hier der religiöse Sinn selbst und die fortwährende Theilnahme am religiösen Leben noth. Da, wo die Gelegenheit gegeben ist, dem Jugendgottesdienste (der öffentlichen Kinder- oder Christenlehre) beizuwohnen, sollte sie von Studierenden nicht versäumt werden. Einen guten Katecheten im Kreise seiner Jugend beobachten, sich mit ihm in die Kinder hineindenken und hineinfühlen — das schärft den Geist und weckt den Muth. „Glücklich, wenn die Natur dich reichlich ausgestattet hat; aber wie dem auch sei, erwirb dir wenigstens nach Kräften, was von dir abhängt; eine wahre Begeisterung ersetzt reichlich, was du von der Natur in beschränkterem Maße empfangen haben möchtest.“ (Hirscher, S. 724.)

Geschichte der Katechetik[1].

Die Katechumenen der alten Kirche waren nicht Kinder; doch wird schon im N. T. auch die Kindheit als eine zum Reiche Gottes berufene bezeichnet (Marc. 10, 13—19; Eph. 6, 4; 2 Tim. 3, 15). Ueber die Stellung der Katechumenen, die verschiedenen Classen derselben (*ἀκροώμενοι, γονυκλίνοντες, κατηχούμενοι, φωτιζόμενοι*) vgl. die Kirchengeschichte. Das apostolische Symbolum bildete frühzeitig den Stoff des Unterrichts; auch wurden eigene katechetische, und bei der Einführung in die Gemeinde mystagogische Reden gehalten (Cyrill von Jerusalem und Gregor von Nyssa: *λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας*). Eine Anweisung, die (erwachsenen) Katechumenen zu unterrichten, gab bereits Augustin in seiner Schrift: de catechizandis rudibus, an den Diaconus Deogratias zu Karthago. — Die Verhältnisse änderten sich, als die Kindertaufe allgemeiner sich verbreitet hatte und das Christenthum Staatsreligion geworden war. Nun wurde die Katechetik schon mehr das, was sie bei uns ist, Jugend und Volksunterricht. Um die Anordnung eines solchen machte sich

---

[1] Vgl. G. Langemack († 1740), historia catechetica (Stralf. Thl. 1—3. 1729—40). J. C. Köcher, katechetische Geschichte der päpstlichen Kirche, Jena 1753; der reformirten 1755, mit Zusätzen von Cramer 1763; der Waldenser, böhm. Brüder u. s. w. 1768. Ph. H. Schuler, Geschichte des katechetischen Religionsunterrichts unter den Protestanten von der Reformation bis 1762 (1766). Halle 1802. Rob. O. Gilbert, christ. catech. hist. P. I. tres priores aetates complectens. Lips. 1835. Dithmar, Beiträge zur Geschichte des katechetischen Unterrichts Marb. 1848. Ehrenfeuchter, Geschichte des Katechismus mit besonderer Berücksichtigung der Hannöverschen Landeskirche. Gött. 1857.

Karl der Große verdient. Außer dem Symbolum wurden auch die 10 Gebote und das Unser Vater gelernt (Hauptstücke, wozu später noch die Einsetzung der Taufe und des Abendmahls kam). Die Mönche Otfrid im Kloster Weißenburg (im Elsaß), Kero und Notker Labeo in St. Gallen waren die ersten Verfasser von Katechismen. Von dem Standpunkte der Katechetik im 15. Jahrhundert giebt der von Geffcken (Lpz. 1855) herausgegebene Bilderkatechismus eine deutliche Anschauung. Eine evangelische Richtung verfolgte der Katechismus der Waldenser, und auch die Wycliffiten und Hussiten (böhmischen Brüder) ließen sich den religiösen Jugendunterricht, der von der im todten Mechanismus versunkenen Kirche auf's Gräulichste vernachlässigt worden war, angelegen sein (vgl. Herzogs Waldenser, 4. Beilage S. 458). Eine rühmliche Ausnahme machte kirchlicher Seits der Kanzler Charlier Gerson, der selbst als Katechet auftrat und zugleich in seiner Schrift de parvulis ad Christum trahendis den Priestern Anleitung zum Katechisiren gab, doch nur in sehr allgemeinen Umrissen. Entscheidend hat erst die Reformation durchgegriffen. Luther überzeugte sich auf der 1528 gehaltenen Kirchenvisitation von der Nothwendigkeit, dem Volke „einen guten, schlechten, groben Katechismus", eine „Laienbibel" an die Hand zu geben, „darin der ganze Inhalt der christlichen Lehre begriffen ist." So entstanden seine beiden Katechismen, der kleinere für die Jugend, der größere für die Lehrer (verschiedene Ausgaben von Stier, Parisius, Purgold rc. s. Winer, Handbuch der Literatur, Ergänz.=Heft S. 199). Sie blieben lange Zeit die Grundlage des Unterrichts und wurden vielfach commentirt. Noch jetzt ist Luther in Beziehung auf die herzliche naive Sprache Muster des wahren katechetischen Tones[2]. Auch die reformirte Kirche blieb nicht zurück. Oekolampad (vgl. Herzog II. S. 32), Leo Judä (neu herausgeg. von Grob, Winterthur 1836), Calvin (Henry II. S. 150 ff.) gingen voran. Später erwarb sich der von Zacharias Ursinus und Caspar Olevianus verfaßte Heidelberger Katechismus (1563), der fast in alle Sprachen übersetzt und zum symbolischen Buche für die reformirte Kirche erhoben wurde, einen eben so weiten Ruf als die Katechismen Luthers. (Eine vollständige Würdigung desselben s. bei G. Müller, Theophil. Zürich 1801. S. 313; vgl. daneben auch die Schriften von Zyro, Sudhoff, Güder u. A.) — Weniger wurde von den alten Katecheten theoretisirt; es blieb im Ganzen bei trefflichen Winken Einzelner, und besonders wurde durch kirchliche Anordnungen (von Katechismuspredigten) der Sache Nachdruck gegeben (vgl. Rudelbach, amtliches Gutachten über die Wiedereinführung der Katechismusexamina u. s. w. Dresden 1841). Doch fehlte es nicht ganz an theoretischer Anleitung. A. Hyperius (de catechesi, 1570; neu herausg. von A. Schmid, Helmst. 1704), Joh. Heinr. Alsted (theologia catechetica, Hanov. 1622. 4.), Joh. Conr. Dietrich († 1669; institutiones catecheticae, 1613 und öfter), Joh. Maukisch (Commentator Dietrich's, 1653), Ch. Kortholb (Aufmunterung zur Katechismusübung, 1669), Trotzendorf sind die bekanntesten Theoretiker der Zeit von Luther bis Spener. Dieser gab auch hier, und hier besonders, eine neue Anregung zunächst durch seine katechetischen Tabellen (1683) und dann durch seine von einem Freunde herausgegebenen „Gedanken von der Katechismusinformation". Halle 1815. (Vgl. Thilo, Spener als Katechet. Berl. 1840.) „Wie bringen wir den Kopf ins Herz?" war die katechetische Hauptfrage, die Spenern beschäftigte. In seine Fußtapfen traten Ch. Matth. Seidel

---

[2] „Der Katechismus Luthers", sagt Herder, „muß recht innig auswendig gelernt werden und ewig bleiben." Vgl. Harnack, der kleine Katechismus Luthers in seiner Urgestalt. Stuttg. 1856.

in Berlin (1717) u. A. Auch Oetinger ist hier von Bedeutung („historisch-moralischer Vorrath von katechetischen Unterweisungen" 1762; vgl. den „süddeutschen Schulboten" 1855. 1—4). — Anleitungen zum Katechisiren gaben J. J. Rambach (wohlunterrichteter Katechet, 1722), F. Buddeus († 1729; katechetische Theologie, Jena 1752 2 Bde. herausgeg. von Frisch) u. A. In der reformirten Kirche suchte J. F. Osterwald († 1747) durch seinen weitverbreiteten Katechismus (Amsterdam 1707) eine freiere, den Bedürfnissen der damaligen Zeit entsprechende Behandlung einzuleiten, wobei freilich das subjectiv-abstracte Element der natürlichen Religion und Moral an die Stelle der ältern concreten, kirchlich-objectiven Ausdrucksweise trat. Der Umschwung, welchen die Pädagogik nach der Mitte des 18. Jahrhunderts durch Basedow, Salzmann und andere philanthropische Schulmänner erhielt, wirkte auch auf den katechetischen Unterricht zurück[3]. Man wollte dem Mechanismus und der todten Orthodoxie durch freithätige Entwicklung der Seelenkräfte entgegenwirken. Das war das Gute an der Sache. Aber man fiel in das entgegengesetzte Extrem. Der positive Inhalt ging über dem oft seichten Raisonnement verloren, und so bildete sich jene falsche Sokratik aus, die erst nach langen Kämpfen wieder in ihre Schranken gewiesen werden konnte. Die philanthropische Behandlungsweise fand (jedoch mit Einschränkungen) ihre Anhänger in J. P. Miller (Anweisung zur Katechisirkunst, 1778. 82. 88), J. G. Rosenmüller (Anweisung zum Katechisiren, 1783. 93) u. A. In ganz formaler Weise behandelte J. W. Schmid die Katechetik (katechet. Handbuch, Jena 1791. 92—99. 1801. 3 Bde.), bis endlich Gräffe (s. den Titel unten) den verständigen Fragenformalismus vollends auf die Spitze trieb. (Ein Beispiel davon in meiner Kirchengesch. des 18. und 19. Jahrh. II. S. 169.) Gräffe kann füglich als Repräsentant der ältern, auf Kantische Religions- und Moralgrundsätze gestützten, rationalistischen Katechetik gelten, während dagegen Dinter diese formalistische Einseitigkeit und Trockenheit durch eine lebendigere und originelle Auffassung des religiösen Lehrstoffes glücklich überwand, ohne jedoch im Dogmatischen von der rationalistischen Grundlage sich zu entfernen. Im strengsten Gegensatz gegen die bisherige Methode machten Daub und Schwarz wieder das religiöse und zwar das eigenthümlich christliche Element als das wesentliche geltend, und auch die Schleiermacher'sche Schule hat zu einer tiefern Fassung der Aufgabe hingeführt (Rütenik, Al. Schweizer), freilich nicht ohne Gefahr, das Dialektische zum Nachtheil des Gemüthlichen hervorzuheben. Auch die übrigen Richtungen der neuern Zeit (der Pietismus und der orthodoxe Positivismus) haben sich auf dem katechetischen Gebiete (der erstere auch vorzüglich auf dem der religiösen Jugendschriftstellerei) Geltung zu verschaffen gewußt, so daß es an Kampf und Bewegung der Geister nicht fehlt. — In der katholischen Kirche bemächtigten sich die Jesuiten und verwandte Orden des Jugendunterrichts; namentlich erhielt neben dem von der Tridenter Synode sanctionirten Catechismus Romanus (1566) der kleinere (1566) und der größere (1554) des Jesuiten Peter Canisius († 1595) großen Beifall. Auch die Theorie ging von den Jesuiten aus; vgl. Possevinus († 1611), epistola de necessitate, utilitate ac ratione docendi catholici catechismi (ed. W. Eder, Ingolst. 1583) u. A. Die spätere katholische Katechese blieb ebenfalls nicht unberührt von dem Einflusse der Zeit (s. M. Vierthaler, Geist der Sokratik, Salzb. 1798); aber auch hier trug am Ende die lebendig-christliche Behandlung den Sieg über den todten Forma-

[3] Vgl. J. G. Salzmann, über die wirksamsten Mittel, Kindern Religion beizubringen. 3. Aufl. Lpz. 1809. (In seinem „Konrad Kiefer" eifert er gegen den Katechismus, statt dessen er seinem Konrädchen „Tauben zu rupfen" giebt!)

lismus der einen wie der andern Art davon (Hirscher; woselbst auch die übrige katholische Literatur S. 13).

Literatur der Katechetik.

(Vgl. Rütenik, Uebersicht der katechetischen Literatur, in den theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1831. S. 188 ff. — Tholuck, literarischer Anzeiger. Jahrg. 1830. Nr. 18.)

J. F. C. Gräffe, vollst. Lehrbuch der allgem. Katechetik, nach kantischen Grundsätzen. Götting. 1795—98. 3 Bde. (2. Aufl. von Bd. 1. 1805.)
—— Grundriß der allgem. Katechetik, nach kantischen Grundsätzen. Gött. 1796.
G. F. Dinter, Regeln der Katechetik, als Leitfaden beim Unterricht künftiger Lehrer in Bürger- und Landschulen. Neustadt a. a. O. 1801. 7. Aufl. 1829. 13. Aufl. 1861.
C. Daub, Lehrbuch der Katechetik. Zum Behuf der Vorless. Frankf. a. M. 1801.
F. H. Ch. Schwarz, Katechetik oder Anleitung zu Unterredungen mit der Jugend im Christenthume. Gießen 1818. 2. Aufl. 1819.
E. Thierbach, Handbuch der Katechetik. Frankenhausen 1822—23. 2 Bde.
—— die Katechisirkunst. Nordhausen 1826—31. 5 Bde.
—— Lehrbuch der Katechetik. Hannov. 1830.
W. Stern, Erfahrungen, Grundsätze und Grundzüge für bibl.-christl. Religionsunterricht. Karlsruhe 1833.
†J. B. Hirscher, Katechetik oder der Beruf des Seelsorgers, die ihm anvertraute Jugend im Christenthume zu unterrichten und zu erziehen. Tüb. 1831. (Vgl. die Rec. desselben von Schwarz in den theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1833. Heft 1. S. 176 ff.) 4. Aufl. 1840.
Lor. Kraußold, Katechetik. Erlangen 1843.
*Ch. Palmer, evang. Katechetik. Stuttg. 1844. 4. Aufl. 1856.
A. Keller, Anleitung zum katechet. Unterrichte. Aarau 1851. 2 Bde.
C. N. Kähler, katechetische Baukunst. Kiel 1851.
J. G. Hanschmann, christl. Katechetik. Lpz. 1852.
G. G. K. L. Plato, Lehrbuch der Katechetik. Zugleich eine Apologie des katechetischen Lehrverfahrens, herausgeg. von C. F. Friebel. Lpz. 1853.
H. Puchta, Handbuch der praktischen Katechese. 1. Thl. Stuttg. 1854.
C. A. G. v. Zezschwitz, System der christlich-kirchlichen Katechetik. 1. Bd. u. d. T. das Katechumenat oder die kirchliche Erziehung nach Theorie u. Geschichte. Lpz. 1863.

Eine praktische Anweisung zur Behandlung der Schleiermacher'schen Dogmatik in katechetischer Form: K. A. Rütenik, der christl. Glaube, nach dem luther. Katechismus in katechet. Vorträgen zusammenhängend dargestellt. Berlin 1829. Neue Aufl.: die christl. Glaubens- und Sittenlehre. Berl. 1834—35. 1853. 3 Bde. Al. Schweizer, Leitfaden zum Unterricht in der christl. Glaubenslehre für reifere Katechumenen. Zürich 1840. — Die Literatur der übrigen Katechismen und Religionslehrbücher (außer den kirchlich autorisirten[4] die bekanntesten von

[4] Unter diesen ist mit gutem Rechte von jeher und bis jetzt Luthers kl. Katechismus am häufigsten erläutert und vervollständigt worden. Besonders empfehlenswerth: K. F. L. Arndt, Handbuch für Lehrer beim Unterrichte nach Luthers kl. Kat. Neustrel. 1853. J. Nissen, Unterredungen über den kl. Katechismus Luthers. 5. Aufl. Kiel 1857. 6. Aufl. 1859. 7. Aufl. 1862. Außerdem sei auf ähnliche Schriften von Bachmann (1859), Bauer (1850), Brieger (1856. 4. Aufl. 1858), Caspari (1851. 7. Aufl. 1862), Genzken (1853. 4. Aufl. 1860), Hinkel (1853), Itzerott (1854 u. 63), Jäger (1861), Kähler (1861), Nesselmann (1861), Nielsen (1853 u. 56), Sebold (1850. 56. 58) wenigstens hingewiesen. Ueber den in der reformirten Kirche üblichen Heidelberger Katechismus vgl. bes. Sudhoff, fester Grund christl. Lehre, ein Hülfsbuch zum Heidelb. Katechismus. Zusammengestellt aus deutschen Schriften Dr. Casp. Olevians und eignen Abhandlungen. 2. Ausg. Frankf. 1857. Ueber den Katechismusstreit in Hannover vgl. die Literatur in den verschiedenen theol. Zeitschriften und Bibl. theol. XIV. 1. XV. 2. XVI. 1.

Ackermann, Barthel, Bergmann, Crüger, Deharb, Engel, Fiedler, Fries, Handel, Harms, Harnisch, Hebel, Hitzig, Hoffmann, Hüffell, Junker, Krummacher, Materne, Schlez, Seiler, Spieß, Tischer, Velthusen, Vögeli, Wolff, Zerrenner, Ziegenbein, Zyro u. A.) s. bei Winer, Handbuch der theol. Liter. Bd. 2. S. 213 ff. — Biblische Geschichten für die Jugend von Barthel, Ballien, Bodemann, Bosse, Bühring, Curtman, Feddersen, Fiedler, Fürbringer, Hebel, Hill, Hübner[5], Jarisch, Jerrer, Kabath, Kander, Karrer, Kirchner, Kohlrausch, Krämer, Kromm, Kündig, Küster, Kurtz, Lentz, Löhr, Lossius, Matthias, Melos, Möller, Morgenbesser, Müller, Preuß, Rauschenbusch, Scheitlin, Schmerbach, Schulknecht, Schulz, Schumacher, Steger, Trefurt, Wangemann, Weland, Wendel, Wilmsen, Wölbling, Zahn u. A. Siehe das Nähere bei Winer a. a. O. S. 251 ff., Ergänzungsheft S. 211 ff. Hier sei auch die Erwähnung der sogen. Schullehrerbibeln von G. F. Dinter (Neust. a. a. O. 1826—30. 4 Bde. 3. Aufl. 1841—48), C. Ph. Brandt, evangel. Schullehrerbibel (Sulzb. 1829—31. 2 Bde. 2. Aufl. 1833. 36. 48, meist polemisch gegen Dinter), und F. W. Schütze (Lpz. 1846—50. I. II. 1—4., die historischen Bücher des N. T. umfassend) angebracht. Endlich ist des (über den Confirmandenunterricht hinausgehenden) Religionsunterrichts auf Gymnasien und ähnlichen Lehranstalten zu gedenken. Hierher gehören Lehrbücher von Bretschneider (2. Aufl. 1827), von Cölln (1853), Dietrich (1844. 48. 58), Hagenbach (1850; 3. Aufl. 1861), Hamberger (1839), Hollenberg (1854. 57. 5. Aufl. 1863), Karsten (1838), Kehr (1864), Kniewel (1840. 42), Marheineke (2. Aufl. 1836), Niemeyer (1801. 25. 43), Osiander (1839), Palmer (2. Aufl. 1852. 4. Aufl. 1862), Petri (1839. 5. Aufl. 1859), Reiche (1839), Schmieder (2. Aufl. 1838. Thl. I. 3. Aufl. 1863), Schmidt (1864), Thomasius (1839. 45. 1. Thl. 2. Aufl. 1860) u. A. Vgl. Winer a. a. O. S. 236 ff. und 205 f.

Katechetische Journale, wie sie früher von Lang, Gräffe, Wilmsen u. A. herausgegeben wurden, erscheinen so exclusiv jetzt nicht mehr[6]. Dahin gehörige Beiträge für das theoretische und praktische Gebiet der Katechetik in großer Menge in der weitverzweigten pädagogischen Journalliteratur, über deren gegenwärtigen Bestand Gersdorfs Repert. von 1854 (Bd. 3. S. 229—32) eine Uebersicht gewährt.

Pädagogische Lehrbücher (als Hülfsmittel zur Katechese) s. praktische Hülfswissenschaften §. 110.

§. 102.

Theorie des Cultus.

(Liturgik.)

Ehrenfeuchter, die Bedeutung einer wissenschaftlichen Behandlung des Cultus für unsere Zeit (Stud. u. Krit. 1841. 3. S. 693—746). Schöberlein, über den evang. Gottesdienst (ebend. 1844. 2. u. 3). Palmer, in Herzogs Realencykl. V. S. 276 ff. u. VIII. S. 430 ff.

Das Wesen des christlichen Cultus im Ganzen und der ihn bedingenden Elemente im Einzelnen zu begreifen ist die wissenschaftliche Aufgabe der Liturgik. Davon wird wesentlich abhängen sowohl die Anordnung des christlichen Gottesdienstes im Allgemeinen als die Ver-

---

[5] Hübners († 1731 als Rector des Johanneums zu Hamburg) 2mal 52 auserlesene biblische Historien haben auf diesem Gebiete das meiste Glück gemacht und sind bis in die neueste Gegenwart herein immer wieder in neuen Auflagen erschienen; so auch erst 1851 in New-York. Man vergl. Rosenkranz, Encykl. S. 333.

[6] Doch sei J. E. Schmidt's katechet. Repertorium (Schaffhausen 1853—54) erwähnt.

waltung desselben im Besondern. Das Erstere gehört in den Bereich des Kirchenregiments, das Letztere in den des Kirchendienstes.

Die Nothwendigkeit des Cultus nachzuweisen, gehört in die Religionsphilosophie und in die Ethik (das darstellende Handeln, nach Schleiermacher). Vor Allem ist die Einsicht zu gewinnen, daß der Cultus zum Leben der christlichen Gemeinde nothwendig gehöre und nicht etwa bloß (nach einseitig Kantischer Fassung) ein „Hofdienst" oder höchstens ein sittliches Anregungsmittel für die Masse sei. Das Wesen des Cultus, den Hegel „die höchste That des menschlichen Geistes" nennt, muß aus dem Wesen der Religion und des Christenthums resultiren. Die Liturgik hat daher vor Allem die Idee des Gottesdienstes, der Anbetung als einer ethisch berechtigten und geforderten That der Gemeinde zu erfassen. Auf dieser principiellen Grundlage werden dann erst die Cultuselemente, aus denen sich der Gottesdienst zusammensetzt, nach ihrer liturgischen Bedeutung und ihrem Verhältniß zu einander zu begreifen sein. Hier gilt es denn auch, das Verhältniß des Cultus zur Kunst (im engern Sinne) zu bestimmen. Die Kirche ist nicht eine bloße Lehranstalt, wie die anzunehmen scheinen, welche den ganzen Cultus in der Predigt aufgehen lassen und alles Uebrige (Gesang, Gebet, Segen, Sacrament) als Beiwerke betrachten [1]. Vielmehr ist der Cultus als eine gemeinsame That der Gemeinde zu fassen, in der ihr allseitiges religiöses Leben unter der Form der Andacht sich ausspricht. Dieß geschieht nun theils im Worte, theils im Symbol [2]. Die Natur des religiösen,

---

[1] „Vor Allem sei die Ansicht auf das Entschiedenste zurückgewiesen, welche in dem Cultus nur ein Mittel sieht, das religiöse Leben vereinzelt zu erwecken, ohne diesem einen bleibenden Werth in der Organisation der verschiedenen Lebenszustände beizulegen." Ehrenfeuchter, Theorie des christlichen Cultus S. 50—51. „In keiner Religion erscheint die religiöse Gemeinschaft als so nothwendig und wesentlich wie im Christenthum. Die Idee der Gemeinde, sowohl der Einzelgemeinde als der Gesammtgemeinde oder Kirche, gehört recht eigentlich dem Christenthum an, sie ist in ihm erst zur vollen Wahrheit geworden; in und mit der Gemeinde trat es erst als selbstständige Religion auf, und nur in der Gemeinde lebt und besteht es fort und fort. . . . Durch den einen Herrn und einen Glauben verbunden steht die Gemeinde nicht bloß in einem Lehrverhältniß zu Christo, sondern in einem Lebenszusammenhang, wie der Leib mit dem Haupte. Als solche aber, als Ganzes, stellt sie sich allein in dem Cultus dar." Bähr, der protest. Gottesdienst. Heidelberg 1850. S. 1—2. „Rein liturgische Gottesdienste sind die höchste Blüthe und Krone gottesdienstlichen Handelns überhaupt. Im Himmel, in der Gemeinde der Seligen werden nur Liturgien gefeiert" (?). Nees v. Esenbeck, der christliche Gottesdienst S. 22. Dazu Palmer (in der oben angeführten Abhandlung über die prakt. Theologie) S. 351: „In der Feier stellt sich die Kirche in ihrem Brautschmuck dar; da vor allem Andern muß uns die Freude, das Hochgefühl durchdringen, daß es etwas Herrliches sei, der Kirche anzugehören, mit ihr und in ihr zu leben." Es hängt mit Schenkels Ansicht von der Religion zusammen (s. oben §. 12), wenn er (übrigens mit noch vielen Andern) den Cultus bloß als Erregungsmittel der Frömmigkeit betrachtet und ihm Selbstzweck abspricht (Dogmatik S. 172). Daß darum die bloße Theilnahme am Cultus noch nicht religiös ist, daß die „Gewandtheit in cultischen Handgriffen" die „fromme Innerlichkeit" nicht ersetzen kann (S. 171), geben wir vollkommen zu; aber damit ist nur der Aftercultus gerichtet, der sich zum rechten, heiligen Gottesdienste verhält, wie die Künstelei zur Kunst, die Heuchelei zur Religion. Es heißt auch hier: abusus non tollit usum.

[2] Wenn Ehrenfeuchter (§. 33) das Christenthum als das Ende aller Symbole faßt, so kann dieß nur insofern gelten, als das Symbol als ein dunkles und verhülltes gedacht wird; die Mystification hat ein Ende. Im Gegensatz gegen diese hat

näher des christlichen Symbols (im Unterschied von jüdischen Gesetztypen und heidnischen Natursymbolen) und das Verhältniß desselben zum Wort ist aus der Eigenthümlichkeit des religiösen und christlichen Lebens heraus zu erkennen [3]. Auch der Predigt ist ihre Stellung im Cultus durch die Liturgik anzuweisen. Die Homiletik ist also gewissermaßen selbst ein Theil der Liturgik (im weitern Sinne) [4], obwohl dann auch wieder die Predigt über das rein Liturgische hinauswächst und in dieser freiern Bewegung wieder eine neue, nicht mehr in den Bereich der Liturgik fallende Gesetzmäßigkeit entfaltet. Aller Cultus beruht auf Wechselwirkung, auf gegenseitiger Anregung nach bestimmten Gesetzen, durch die sein Organismus bedingt ist und wovon sein Ernst, seine Würde, seine Feierlichkeit, sowie auch wieder seine praktische Fruchtbarkeit und Erbaulichkeit abhängt. Hier findet denn der Gegensatz des Gebundenen und Freien, des Festen und Beweglichen, des Andächtigen und Festlichen (des Opfers und der Weihe) [5] seine Erörterung, sowie das Verhältniß des historisch Ueberlieferten zu dem, was die Zeit fordert. Eine gesunde Theorie des Cultus wird die rechte Mitte innehalten zwischen dem einförmig Statarischen eines todten, in leeren Ceremonien sich bewegenden Mechanismus, und zwischen der neuerungs- und modesüchtigen Frivolität, die an die Stelle des Bewährten und Tüchtigen das Flatter- und Flitterhafte ihrer subjectiven Einfälle setzt [6], zwischen der Ueberfülle des sinnlich Wahrnehmbaren und Phantasiereichen und der phantasiescheuen puritanisch-rationalistischen Nüchternheit [7]. Sie wird unter den Kunstelementen

---

sich mit dem Christenthum eine edle, freie, geistesbewußte Symbolik aufgethan, auf der der Cultus nothwendig beruhen muß, und die auch Ehrenfeuchter unter dem Begriff „der idealen Kunst" (S. 253. 275 und anderwärts) tief und innig erfaßt hat.

[3] „So thöricht es wäre, die Seele zu entschuldigen, daß sie einen Leib habe, so thöricht ist es, die Religion zu entschuldigen, daß sie einen Cultus besitzt. Man möchte ihn so gern nur der Sinnlichkeit des Menschen zuschreiben; . . . aber in dieser Art ahnt Niemand das ewige Gesetz des Lebens, daß Alles, was wahrhaft ist, auch das Vermögen habe, bildsam hervorzutreten, in lebendiger Fülle und Kraft sich darzustellen." Ehrenfeuchter S. 51.

[4] So faßt es auch Palmer S. 352. Vgl. meine Liturgik und Homiletik.

[5] So nach Ehrenfeuchter.

[6] Selbst die bessere, ächt religiöse Subjectivität hat ihre Schranken; denn mit Recht sagt Ehrenfeuchter a. a. O. S. 76: „Wo eine einzelne poetische Anschauung, die für den Einzelnen wohl von tiefer Wahrheit sein kann und worein er sich mit wundervollem Behagen senkt, allgemein geltend für die ganze Gemeinschaft gemacht werden soll, da entsteht eine Verhärtung des Poetischen, eine Erstarrung des Religiösen; denn die einzelne poetische Stimmung ist vorübergehend, ja sie hat ihren größten Reiz eben in diesem Verschwinden, in dem Herausheben eines einzelnen Augenblicks, der aus der prosaischen Wirklichkeit belebend hervorblüht. . . . Aus jenem Spiele der Phantasie und der Empfindung entsteht die Willkür einzelner Gottesdienste (ἐθελοθρησκεία)." — „Höchst nachtheilig wirkt hier die Verkennung des bedeutsamen Unterschiedes, der zwischen öffentlichem Cultus und dem Hausgottesdienste stattfindet." Ebend. S. 79.

[7] „Es ist die pietistische Ansicht, welche auf das Aeußere des Gottesdienstes ganz und gar keinen Werth legt und es wohl gar mit ihm selbst oder seinem Begriff in Widerspruch findet. Mit ihr stimmt die rationalistische zusammen darin, daß sie das Interesse der Freiheit von dem der Nothwendigkeit trennt und behauptet, die christliche Religion sei nur für das Privatbedürfniß und wolle, daß Jeder nur für sich fromm sei; auf äußerliche Vereinigung zu gemeinsamen Gottesdienst sei kein Werth zu legen, weil sie eine Beschränkung der Freiheit sei." Marheineke, prakt. Theologie §. 75. Vgl. Ehrenfeuchter, Liturgik §. 38. Ueber das Verhältniß des

die herauszufinden wissen, die dem religiösen Leben am nächsten stehen, und das Heilige vom Profanen, das Wesentliche vom Zufälligen, das Gemachte vom Gewordenen sorgfältig zu scheiden haben. Je länger wir hier noch auf dem Boden einer principlosen Praxis einerseits und unpraktischer Theorien andrerseits verweilen, desto mehr wird es des Schwankens und Schwebens noch geben. Indessen ist das Interesse für die liturgische Gestaltung unseres Kirchenwesens allgemein erwacht, die Theorie des Cultus ist von Grund aus erneuert worden; nur fehlen noch zu sehr die Brücken aus der speculativen Region in die praktische hinüber, so daß der, welcher zunächst auf den Kirchendienst sich vorbereiten soll, bei all der Fülle von Theorie sich nicht zu helfen weiß. Mit bloßer Restauration des Alten, wohin die gegenwärtige Zeitströmung drängt, ist aber die Aufgabe noch keineswegs gelöst. Wir bedürfen eines lebendigen, Geist und Gemüth ansprechenden Gottesdienstes. Darauf hin hat die Wissenschaft ihr Augenmerk zu richten, und unbeirrt ihren Weg fortzugehen, bis die Zeit kommt, wo die durch tüchtiges Studium gereifte Einsicht auch für das Leben ihre Frucht bringt.

§. 103.

In dem Studienkreise des protestantischen Geistlichen wird derjenige Theil der Liturgik, der sich auf den Kirchendienst oder die unmittelbare Verwaltung bezieht, den geringern, der hingegen, der sich auf das Kirchenregiment und somit auf die Anordnung bezieht, den größern Raum einnehmen, während in der katholischen Kirche das umgekehrte Verhältniß eintritt.

Das Wort Liturgik weist zunächst auf den schon verordneten Kirchendienst (die Liturgie) hin [1]. Je complicirter dieser Dienst ist, desto mehr

---

Protestantismus zur Kunst vgl. C. Meyer, über das Verhältniß der Kunst zum Cultus. Zürich 1837. C. Grüneisen, de Protestantismo artibus haud infesto. Stuttg. 1839. 4. Protestantismus und Kunst (deutsche Vierteljahrsschrift 1839. 4. Nr. 8. S. 287—322). Der protestantische Gottesdienst und die Kunst in ihrem gegenseitigen Verhältnisse. St. Gallen 1840. J. P. Lange, „in welchem Verhältniß steht die reformirte Kirche nach ihrer Lehre und nach ihrer geschichtlichen Entwicklung zur Kunst?" Referat in den Verhandlungen der schweiz. Predigergesellschaft. St. Gallen 1844. C. Schnaase, über das Verhältniß der Kunst zum Christenthum und besonders zur evangel. Kirche. Berl. 1852. J. G. C. Koopmann, der evangel. Cultus und die Kunst. Darmst. 1854. D. Kottmeier, die Darstellung des Heiligen durch die Kunst, vornehmlich in ihrer Anwendung auf den evangel. Cultus. Bremen 1857.

[1] Ueber λειτουργός, λειτουργεῖν, λειτουργία (Luc. 1, 23; Hebr. 8, 2; 9, 21; 10, 11.), gebildet aus λέϊτος (λήϊτος von λαός, λεώς) s. v. a. δημόσιος. und ἔργον (munus publicum), also: ἔργον τοῦ λεώ = τοῦ λαοῦ s. v. a. λεῖτον ἔργον, vgl. die Wörterbücher und Apol. conf. Aug. p. 270 (ed. Hase), wo der antike Sprachgebrauch sehr gut erläutert ist. Ueber die kirchlich-levitische Bedeutung des Wortes (im N. T.) s. Bleek zu den Stellen im Hebräerbrief. Falsch ist die Ableitung von λιτή (λιταί) preces (woher das Wort Litanei). Das lateinische Wort cultus (griech. λατρεία) entspricht den deutschen Wörtern „Gottesdienst" und „Gottesverehrung", die vielfach (besonders das erstere) angefochten worden sind, allein mit Unrecht, s. Pelt S. 100. Marheineke, praktische Theologie §. 63: „Nur der durch Gott

Zeit erfordert die Aneignung der mechanischen Fertigkeiten, die zu Verrichtung desselben nothwendig sind. Wo nun das ganze theologische Studium in dieser mechanischen Zurichtung zum Priesterdienste aufgeht, da steht auch gewiß die Theologie am tiefsten. Es giebt noch Gegenden in der katholischen Kirche, wo man sich mit diesem Mechanismus begnügt. Aber da steht auch die katholische Theologie nicht auf ihrer Höhe. Diese sucht vielmehr, wo sie Wissenschaft ist, in das Mysterium des Cultus auf speculative Weise einzudringen und dessen Sinn und Bedeutung vor dem denkenden Geiste zu rechtfertigen [2]. Gleichwohl bewegt sich hier Alles in den Schranken des einmal Gegebenen und Ueberlieferten, und der katholischen Liturgik bleibt sonach dieselbe Aufgabe dem Cultus, wie der katholisch-scholastischen Dogmatik dem Dogma gegenüber: nämlich das schon Vorhandene hinterher zu begreifen. „Die Theorie bietet mehr die Weise einer Satzung, als eines innern, nothwendigen Gesetzes dar" [3]. Nicht so in der protestantischen Liturgik. Diese ist beständig in der Arbeit begriffen, einen dem evangelischen Princip und den jedesmaligen Bedürfnissen vollkommen entsprechenden Cultus zu *schaffen*. Sie verhält sich nicht nur contemplativ, dem schon vollendeten Bau des Tempels gegenüber, sondern sie ist wesentlich constructiv, und wir treffen sie noch immer vor dem entrollten Plane mit Maß und Zirkel in der Hand. Sie ist nicht auf einen Abschluß für alle Zeiten bedacht, sondern auf Weiterbilden des Bildsamen innerhalb gewisser, von ihr selbst zu bestimmender Grenzen. Darum ist auch überall von keinem Mechanismus der liturgischen Verrichtungen die Rede, sondern das speciell Technische der Verwaltung wird nur darin bestehen, das Angeordnete sich mit freiem Bewußtsein persönlich anzueignen, sich in den Geist des Cultus hineinzuleben. Die liturgische Tüchtigkeit des protestantischen Geistlichen besteht sonach in geistiger Reproduction des kirchlich Gegebenen, und gewinnt sich weniger auf dem Wege der äußern Uebung als der innern Vollendung; denn das ist gewiß, daß auch die einfachsten liturgischen Handlungen (das Halten des Gebetes vor der Gemeinde, das Spenden des Segens und der Sacramente) würdiger und gottinniger von dem verwaltet werden, der in das Geheimniß religiöser Stimmungen und ihrer öffentlichen Darstellung eingedrungen ist, als von dem, der ohne innere Theilnahme einem bloßen Geschäfte sich hingiebt, das ihm von Amtswegen übertragen wird. Alles opus operatum ist die Negation des Protestantischen, der Tod der Freiheit und eine Umkehr vom Innerlichen in das Aeußerliche. Dieß führt uns auf einen fernern Unterschied des katholischen und protestantischen Liturgen, nämlich darauf, daß der protestantische Geistliche mit seiner liturgischen Thätigkeit der Gemeinde gegenüber eine andere Stellung einnimmt, als der katholische. Wenn

---

Befreite, zur Freiheit der Kinder Gottes Wiedergeborene kann sich zum Dienste Gottes entschließen, und nur darin verhält sich der Mensch wahrhaft frei."

[2] „In unsern Tagen" (sagt ein katholischer Schriftsteller) „wird demjenigen von allen Vernünftigen Lob zu Theil, welcher sein geistiges Auge hinlänglich geschärft hat, um in dem kirchlichen Culte das königliche Gewand wiederzufinden, in das sich der menschgewordene Gottessohn gehüllt, und alle Erscheinungen desselben in dem Geiste zu deuten, welcher ihnen das Entstehen gegeben." Mast, die liberalen Principien auf dem Gebiete des Cultus (Tübinger theologische Quartalschrift 1847. 1).

[3] *Ehrenfeuchter* a. a. O. S. 63. Vgl. §. 16. und *Marheineke*, prakt. Theologie §. 198.

dieser kraft seines priesterlichen Charakters das Heilige verwaltet, sogar auch ohne Beisein der Gemeinde oder doch wenigstens nur vor ihr, nicht in und mit ihr[4], so vertritt der protestantische Liturgus mit seiner Person die Priesterschaft der ganzen Gemeinde; er spricht im Kirchengebete nur das aus, was Alle mitbeten, und beim Gesange tritt seine Stimme in die Gesammtheit der Uebrigen zurück[5]. Selbst die Sacramente spendet er nur als der dazu von der Gemeinde Beauftragte, von der Kirche Verordnete. Das hat er aber allerdings mit dem katholischen Liturgen gemein, daß er durch die von der Kirche gegebene Norm gebunden ist, nur nicht in demselben Maße und auf dieselbe Weise. Viele sehen freilich in dem absolut Ungebundenen ein Vorrecht des Protestantismus, und diese Ungebundenheit hat auch hie und da einen hohen Grad erreicht, nicht zum Vortheil des wahren Protestantismus[6]. Es ist falsch, wenn man annimmt, der Prediger bete lediglich als Prediger, denn „eben so gut, als die Predigt sein eigenes Werk sein soll, so müsse es auch das Gebet sein." Es muß hier das homiletische und das liturgische (Kanzel= und Altargebet) wohl unterschieden werden[7]. Ersteres steht ihm innerhalb der homiletischen Thätigkeit frei, und er soll allerdings mit seiner Individualität nicht bloß redend, sondern auch betend vor der Gemeinde auftreten. Aber diese hat auch ein Recht, das Gebet, in dem sie den Ausdruck ihrer religiösen Gesammtstimmung erkennt und wodurch sie sich mit vielen Gläubigen der Vor= und Mitwelt verbunden weiß, in einem stetig wiederkehrenden Zeitraum sich vorbeten zu lassen; und je inniger der Liturg mit der Gemeinde zusammenlebt, je mehr in seiner eigenen Frömmigkeit die der Gemeinde sich als in ihrem Gipfelpunkte wiedererkennt[8], desto weniger wird er sich eines Dienstes weigern, der ihm gerade in dieser Form des Dienstes (λειτουργία) eine nothwendige Ergänzung zu der freiern Form der Predigt ist. Diese wäre ein Ungenügendes und Unvollendetes, wäre sie nicht getragen durch das Ganze des Cultus. Hier kommt nun aber allerdings viel darauf an, daß die Agende, d. h. die Form der Gebete und heiligen Handlungen, wirklich den ächten Ausdruck der Gesammtfrömmigkeit enthalte und nicht die eine Weise der Frömmigkeit mit Ausschluß der andern darstelle. Hier berührt die Liturgik das ethische und das kirchenrechtliche Gebiet; hier entstehen die Gewissensfragen, wie weit der Liturg die Agende zu vertreten oder wie weit er nur ihre Ausdrucksweise sich anzueignen habe[9];

---

[4] Ehrenfeuchter S. 223.

[5] Eine Ausnahme findet da statt, wo der Geistliche am Altar zu singen hat (Antiphonien und Responsorien); doch können solche Wechselgesänge auch zwischen dem Chor und der ganzen Gemeinde stattfinden, wobei der Geistliche nicht nothwendig als Sänger betheiligt ist.

[6] „Die Fortbildung, womit ein solcher formaler Protestantismus in den Gang der liturgischen Ueberlieferung gewaltsam eingreift und ihn unterbricht, ist ein Fortschritt in's Leere, das Aufräumen und Aufklären, das Uebergeben dessen, was der ganzen Kirche sein soll, in die Hand der Einzelnen." Marheineke, prakt. Theologie §. 227. Treffliches über die protestantische Predigerwillkür, wodurch die Gemeinde in ihrem liturgischen Rechte gekränkt wird, bei Bähr a. a. O.

[7] Siehe Al. Schweizer, wiefern liturgische Gebete bindend sein sollen? Zürich 1836. S. 22 f.

[8] „Das Band der Gemeinsamkeit, das Alle umschließt, muß auch aus dem Einzelnen hervorleuchten, der Organismus des Ganzen auch in den Einzelnen wieder erscheinen." Ehrenfeuchter a. a. O. S. 65. vgl. S. 346.

[9] Dieß nach einer Unterscheidung von Schleiermacher; wogegen die Send-

womit die Rechtsfrage in Verbindung steht, wer die Agende vorzuschreiben habe und wie weit dem Einzelnen gestattet sei, von dem einmal festgesetzten Ausdruck abzugehen. Hier kann der Pedantismus des Kirchenregiments eben so nachtheilig wirken, als der Eigensinn und die Willkür von Seiten des Kirchendienstes. Solche Zwiespältigkeiten können aber immer nur da eintreten, wo das kirchliche Leben in irgend einer Weise gehemmt, wo entweder die Liturgie eine aufgedrungene oder wo der Liturg ein Eingedrungener ist. Da wo der Geistliche aufhört, Organ der Gemeinde (und der Kirche) zu sein, ist er nicht mehr an seiner Stelle. Hat er aber ihr Vertrauen, so wird er auch wissen, wie weit er im speciellen Falle gehen darf. Seine Gebundenheit wird ihm nicht als ein lästiger Zwang, sondern als eine Pflicht erscheinen, die er sich selbst aus Ueberzeugung auferlegt, nicht als ein Diener des Buchstaben, sondern des Geistes, und so wird er auch in dieser Gebundenheit frei und edel sich bewegen.

Gegen all das Bisherige könnte aber noch die Frage erhoben werden, ob überhaupt der Protestantismus eine Wissenschaft der Liturgik zulasse? und ob wir nicht auch hierin einfach gewiesen seien an die heilige Schrift? Gewiß bleibt die Schrift auch hier das Normale. Grundsätze wie Joh. 4, 24. Matth. 6, 7 werden immer die leitenden Grundsätze, und das Mustergebet des Herrn auch die Norm aller Gebete bleiben. Allein daraus folgt nicht, daß die liturgischen Formen der apostolischen Zeit, die wir überdieß nicht einmal genau kennen, als ein unveräußerliches Erbstück für alle Zeiten festgehalten werden müssen. Man würde durch ein solches buchstäbliches Festhalten sogar die höhere Idee des Cultus zerstören. (So ginge die höhere Idee des Abendmahls ganz verloren, wenn man sagen wollte, es müßten sich jedesmal nur Zwölf an einen Tisch setzen u. s. w., oder: die ersten Christen hatten ja auch noch keine Bibel des N. T., man müsse also nur über das A. T. predigen, nur alttestamentliche Psalmen singen u. s. w. So dürften wir auch keine christlichen Feste feiern und müßten den alten Sabbath mit den Juden oder der Secte der Sabbatarier halten[10].) Sehr richtig sagt daher Ehrenfeuchter[11], das Ziel des Protestantismus sei allerdings, das Urchristenthum herzustellen, aber nicht den Anfang des Christenthums, sondern das Princip desselben zu verwirklichen; daher „greift die Sphäre des Cultus weiter als die der heiligen Schriften“ [12]; und darum bleibt der protestantischen Liturgik die große, weitumfassende Aufgabe, „die ewigen Formen des Cultus aufzufinden und darzustellen“ [13].

---

schreiben von v. Cölln und Schulz. Lpz. 1831. Dagegen Schleiermacher in den Stud. und Krit. 1831. 1. und die Antwortschreiben Beider an Schleiermacher. Lpz. 1831.

[10] Dieser Mißverstand führte allerdings hie und da zu der puritanischen Nüchternheit, an welche der reformirte Gottesdienst zu streifen Gefahr lief.

[11] a. a. O. S. 72.

[12] Ebend. S. 166: „Die Sphäre des Cultus geht immer auf eine gottfreudige Wirklichkeit, auf eine gotterfüllte Gegenwart, während die heiligen Schriften ihrer Form nach auf ein Vergangenes zurückweisen.“

[13] Ebend. S. 75. — Nächst dem apostolischen Zeitalter verdient die ältere Kirche überhaupt mit ihren Cultusformen immer wieder zu Rathe gezogen zu werden, wenn es sich um Erneuerung des Cultus handelt, ohne daß man sich indessen auch hier ängstlich an das Gegebene binde, sondern indem man es frei benutzt, im Blick auf das Bedürfniß und die Verhältnisse der Gegenwart. Vgl. J. B. Simon, die apostol. Gemeinde- und Kirchenverfassung. Potsd. 1851. H. Abeken, der Gottesdienst der alten Kirche. Berlin 1853. Th. Harnack, der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen Zeitalter. Dorpat 1853.

§. 104.

Die Formen des Cultus und ihr Verhältniß zur Kunst.

Die auf das Wort Gottes gegründete **Predigt**, das **gemeinschaftliche Gebet** und der **gemeinschaftliche Gesang** sind die Grundelemente des protestantischen Gottesdienstes, der durch den **Segen** seinen Abschluß erhält. Seine Spitze erreicht der protestantische Cultus in der zeitweise eintretenden **Feier des heiligen Abendmahls**, die vor Allem den Charakter des **Festlichen** hat. Die Vertheilung der einzelnen liturgischen Acte unter sich, das Verhältniß, in das sie zu einander gesetzt werden, und der mehr oder minder festliche Charakter derselben wird durch das **Kirchenjahr** und die in demselben wiederkehreuden festlichen Zeiten bedingt. Alle die Kunstformen, welche in keiner nähern Verbindung mit dem lebendigeu Worte stehen, treten hier zurück und haben höchstens einen unterstützenden, nicht einen unmittelbar die Andacht fördernden Zweck.

Hierin sind freilich nicht alle protestantischen Liturgen einverstanden. Es ist von Vielen wieder das *eucharistische* Element des Cultus als dasjenige herausgehoben worden, das keinem Gottesdienste fehlen dürfe, worauf vielmehr (wie in der römisch-katholischen Kirche) alles Uebrige als auf den eigentlichen Zweck (das Opfer) hindrängen müsse und wogegen selbst die Predigt in den Hintergrund treten würde [1]. Daß das heilige Abendmahl der Gipfel der gemeinsamen Andacht sei, wird nicht bestritten werden können; aber es fragt sich, ob es durch die immerwährende Wiederholung nicht an der rechten Feierlichkeit und Innigkeit der Stimmung verlieren und zum opus operatum herabsinken würde. Dieses Geltendmachen des Eucharistischen, womit auch das Hervorheben eines rein liturgischen Gottesdienstes (ohne Predigt) zusammenhängt, findet seine Entschuldigung in der Einseitigkeit, womit eine Zeit lang der Protestantismus (besonders der reformirte) die Predigt als das Einzige und absolut Wesentliche des Cultus hervorhob. — Daß die Predigt den, wenn auch nur *formalen*, *Mittelpunkt* des Cultus bilden soll, ist in der Ordnung und hängt mit der Stellung zusammen, welche dem *Worte Gottes* im ganzen protestantischen Organismus eingeräumt wird. Aber dabei ist nicht zu vergessen, daß das Wort Gottes nicht ausschließlich durch die Predigt zu seinem Rechte kommt, daß diese überhaupt nicht der einzige Träger desselben ist [2]. Der ursprüngliche Träger des Wor-

---

[1] So von *Kliefoth* (die ursprüngliche Gottesdienstordnung, Rostock 1847; 2. Aufl. 2 Thle. 1858—59) und seither von vielen Andern.

[2] Darauf hat *Bähr* a. a. O. mit Nachdruck und oft mit scharfer Ironie hingewiesen; doch geht er wieder zu weit im Herunterschätzen der Predigt, während ihr *Ehrenfeuchter* §. 87 ihre richtige Stellung zu den übrigen Cultuselementen dadurch anweist, daß er sie als den formalen Mittelpunkt faßt. Vgl. auch Vinet a. a. O. S. 627. Daß es beim Cultus nicht allein auf das Hören einer Predigt

es Gottes ist die heilige Schrift selbst; daher auch das Vorlesen ines Bibelabschnittes (Bibellection) zu den Elementen des Cultus ehört[3]. Dann aber soll der Gemeinde überdieß Gelegenheit gegeben sein, uf dem Grunde des Wortes Gottes sich selbstthätig zu erbauen, den er=altenen Eindruck wieder zum Ausdruck kommen zu lassen und sich un=ittelbar zu Gott zu erheben. Gebet und Gesang sind ebensowohl Träger es Wortes Gottes als die Predigt, sofern sie auf dasselbe gegründet sind nd daraus herfließen. Ja, die Predigt kann nur dann ein Wort Gottes n die Gemeinde werden, wenn nicht nur auch sie auf dem Schriftworte aht, sondern zugleich von der gemeinsamen Andacht getragen ist, aus ihr leichsam als aus dem ihr eigenthümlichen Boden hervorwächst. Es ist aher eben so nothwendig, daß Gebet und Gesang der Gemeinde anregend nd sammelnd vorausgehen, als daß sie ihr reproducirend und bewahrend olgen[4]; sie bilden gleichsam zur Predigt die Antiphonie, während endlich er zu ertheilende Segen den symbolischen Abschluß enthält[5]. In welches Verhältniß nun selbst wieder Gebet und Gesang zu einander und zur Pre=igt treten, in welcher Folge die einzelnen Acte sich ablösen und gegenseitig nterstützen sollen — das eben hat die Liturgik weiter zu erörtern[6]. Nur arf dieß nicht auf subjectiver Liebhaberei für das Eine oder das Andere

---

akomme, sondern Selbstbethätigung der Gemeinde durchaus erforderlich sei, wird uch in der reformirten Kirche mehr und mehr anerkannt. Vgl. Coquerel (fils), culte tel que Dieu le demande (Paris 1853): „Qu'est ce en effet qu'adoration et alte, si ce n'est un acte, par lequel celui, qui adore, se met en rapport véritable, a relation actuelle et directe avec celui, qu'il adore? . . . Delà résulte tout 'abord, que rien de ce qui est purement passif ne constitue un culte; être présant, couter, n'est pas un acte et par conséquent n'est pas un culte."

[3] Nicht um mit der Bibel überhaupt bekannt zu werden, sind diese Lectionen öthig; dieß war früher der Fall, wo die Bibel noch nicht so allgemein verbreitet var. Aber das Zusammenhören in der Kirche ist etwas ganz Anderes, als as Lesen zu Hause (vgl. Palmer, Homiletik S. 370). Am besten wird eine olche Bibellection mit dem Vorgebete am Altar verbunden. In der lutherischen irche werden die Perikopen so gelesen; in der reformirten Kirche findet auch noch ier und da das Vorlesen des Dekalogs statt; besser wählt man freie, auf die jedes=alige Feier berechnete Abschnitte. Schon die alte Kirche hatte ihre Lectoren. Es äre eine gute Uebung, wenn Candidaten oder Studiosen der Theologie hierzu önnten verwendet werden.

[4] „Im Gesang ist vorzugsweise die Gemeinde, in der Predigt der Geistliche berwiegend thätig; im Gebete vereinigt sich die Thätigkeit von beiden Seiten in emeinsamer Mitte." Marheineke a. a. O. §. 250.

[5] Rosenkranz, Encykl. S. 340.

[6] Am schicklichsten wohl beginnt der Gottesdienst mit einem allgemeinen, nicht hon auf die Predigt speciell hindeutenden Liede, worauf das Kirchengebet folgt, as am passendsten am Altare gehalten wird. Dieses muß seinem Charakter nach nleitend, die Andacht weckend sein, zugleich aber auch die Stimmung der Buße ervorrufend, aus der erst die rechte Sehnsucht nach dem Heil hervorwächst (in der eformirten Kirche ein Sündenbekenntniß, „die offene Schuld" genannt). Nun Ge=ung in specieller Beziehung zur Predigt. Dann die Predigt selbst, welche durch n (homiletisches, freies) Gebet eingeleitet werden kann. — Das Schlußgebet darf ie Mitte halten zwischen dem Freien und Gebundenen; es hat die Eindrücke der redigt festzuhalten, muß aber wieder in's Allgemeine überleiten, und hier haben enn besonders die Fürbitten ihre Stelle, die im Gebet des Herrn, das in dem Gottesdienst nur einmal vorkommen sollte, ihren Abschluß finden. End=ch Schlußgesang und Segen. (Proclamationen am besten vor dem Segen.) Vgl. eine liturgischen Aphorismen im Kirchenblatt für die reformirte Schweiz, Jahrgg. 848. 49.

beruhen. Es ist dem Wesen der Andacht vortheilhaft, daß nicht jeder Cultus den gleichen Umfang und die gleiche Fülle von liturgischen Elementen hat. Den mittlern Durchschnitt giebt die Sonntagsfeier, hinter welche die Wochengottesdienste, Betstunden u. s. w. zurücktreten und welche wieder von der Festfeier überragt wird. Die letztere muß am reichsten bedacht sein, und ihr darf vor Allem die Abendmahlsfeier[7] nicht fehlen, die aber auch sonst noch an gewissen Sonntagen als Hebung eintreten kann. Diese Hebungen und Senkungen der festlichen Stimmung bilden den Rhythmus des religiösen Lebens, der durch das sogenannte Kirchenjahr bedingt wird[8]. Die Feste sollen nicht unvorbereitet in den Cultus hineinfallen; ihnen muß die Kirche entgegenkommen (Advent- und Fastensonntage) und dafür sorgen, daß der Segen des Festes auch wieder auf die Folgezeit sich wohlthätig verbreite. Damit ist nicht das empirisch fixirte Kirchenjahr des Kalenders mit allen seinen Einzelnheiten (den Perikopen) gemeint, sondern die Idee desselben muß erst noch frei und den protestantischen Bedürfnissen gemäß zur Wirklichkeit gestaltet werden (dahin gehört z. B. die Anordnung des Reformationsfestes). Je festlicher ein Gottesdienst sein soll, desto mehr Kunstformen darf er in sich aufnehmen; doch immer unter der Voraussetzung, daß die Kunstform einen streng religiösen Charakter habe, ohne welchen das Fest nur verweltlicht würde. Den Festpomp (wie ihn etwa das Frohnleichnamsfest der Katholiken aufweist) lehnt das protestantische Gefühl entschieden ab. Betrachten wir die verschiedenen Kunstformen, so sind diese gegeben, außer der Rede, im Bild, im Ton und in der Bewegung[9]. Beginnen wir mit der letztern (Mimik), so hat sie ihre (jedoch mehr negative) Bedeutung innerhalb der Rede (s. Homiletik); sie kann aber auch an und für sich das Religiöse darstellen (als Pantomime); auf gewissen Stufen des religiösen Lebens bildet sie einen Haupthebel der Andacht (religiöse Tänze, Aufzüge), und in der römischen Kirche ist ihr sowohl von Seiten des Priesters (beim Messelesen und der stillen Messe, beim Segnen u. s. w.), als der Gemeinde (das Schlagen des Kreuzes, die verschiedenen Gebetsstellungen, Processionen) ein großer Spielraum eingeräumt; im protestantischen Cult reducirt sie sich auf das Minimum (Händefalten ein Ausdruck der Ergebung; Knieen nur in seltenen Momenten der gesteigerten

---

[7] Warum nur des Abendmahls und nicht auch des andern Sacraments, der Taufe, gedacht wird, hat darin seinen Grund, weil die Taufe, obwohl mit dem Cultus verbunden, doch nicht durch diesen bedingt wird, sondern durch die Aufnahme des Einzelnen in die Gemeinde. „Taufe und Abendmahl," sagt Ebrard (§. 20 seiner Liturgik), „verhalten sich wie ministerium externum und internum."

[8] „Die Festtage sind im Kirchenjahre wie die Säulen im Tempel zu betrachten. Sowie diese Säulen das Gewölbe des Tempels tragen und die innern Einrichtungen in dem Tempel bestimmen, so sind die Festtage die Pfeiler, auf welchen das Kirchenjahr ruht und nach welchen sich die gottesdienstlichen Anordnungen richten. Sowie diese Säulen die Hauptzierden im Tempel sind und deßhalb auch mit Gemälden und Werken der Bildhauerkunst geschmückt werden, so werden auch die Festtage durch eine höhere Feier vor andern Tagen des Kirchenjahrs ausgezeichnet. Ihre Bedeutung giebt ihnen einen höhern Rang vor den übrigen Feiertagen des Kirchenjahres." Natorp, über den Gesang in den Kirchen der Protestanten S. 58. — Nach Marheineke (prakt. Theologie §. 83) würde das Ganze der Liturgik zerfallen in die Abschnitte: heilige Zeiten, heilige Räume und heilige Handlungen.

[9] S. Vetter, Lehre vom christlichen Cultus §. 117.

Andacht; Erheben der Hände zum Segen; Handauflegung; Trauung). Ein weit größeres Feld öffnet sich dem Ton. Soll dieser nur mit dem Worte verbunden erscheinen, als Gesang? und zwar der ganzen Gemeinde? als Choral oder figurirter Gesang? als ein= oder vierstimmiger? darf er von Solo und Chorgesang unterbrochen, von Instrumentalmusik unterstützt werden und wie weit (Orgel)[10]? Wie weit ist Instrumentalmusik ohne Gesang statthaft? Diese letztere Frage steht schon der andern parallel, wie weit Bilder in der Kirche zu gestatten? Hier ist die Grenze. Wie in der Regel die Mimik nur als das Unterstützende der Rede, die Instrumentalmusik nur als das Unterstützende des Gesanges angesehen werden darf, so ist auch die bildnerische Kunst nur als Beiwerk der religiösen Architektonik zu betrachten[11], welcher letztern neben der Kunst der Rede und des Gesanges unter den Künsten des protestantischen Cultus allerdings eine vorzügliche Stelle gebührt; nicht nur aus Gründen der Zweckmäßigkeit (das Akustische), sondern der religiösen Idee, die sich im Bau aussprechen soll (das Symbolische)[12]. Aber auch eine sinnig gebaute Kirche und die darin angebrachte Symbolik (Kreuz, Chor und Altar; Altarbild? Lichter?) ist selbst wieder nur als die Andacht erweckend, anregend und unterstützend, nicht als sie tragend und leitend, mithin nicht als etwas Wesentliches zu betrachten. Die architektonische Symbolik steht sonach auf der Grenze, auf der gleichen Stufe wie das Orgelspiel und das Kirchengeläute; denn wir können uns möglicherweise einen sehr erhebenden protestantischen Cultus denken, in welchem dieß Alles fehlt, während dagegen ohne Predigt, Gesang und Gebet und ohne Feier des heiligen Abendmahls der protestantische Cultus gar nicht zu seiner Erscheinung kommen würde. Sein Wesentliches, worin er sich vom Katholicismus unterscheidet, ist eben doch seine Innerlichkeit, Freiheit und Lebendigkeit, die wir uns durch keine Schöngeisterei dürfen verderben lassen, so wenig wir die natürliche Verbindung mit der Kunst (wo diese nämlich als eine keusche in den Dienst der Kirche tritt) von der Hand weisen sollen[13].

---

[10] „Man kann von der christlichen Kirche sagen, daß sie in der Orgel sich das Instrument erfunden hat, welches alle sonst in besondern Instrumenten vereinzelten Töne in sich zusammenfaßt." Rosenkranz S. 337. Vgl. Herder's Gedicht: die Orgel. — Gegen die Orgel hat sich Harms erklärt, sowie der alte Gebrauch der reformirten Kirche, dem sie eine „Papstleier" (!) hieß. Vgl. Bähr a. a. O. S. 112 f.

[11] Vetter a. a. O. „Es giebt keinen herrlichern Dom als die Peterskirche in Rom; aber schöner noch, wie diese, sagt der theure Neander, ist die Kirche, die aus zwei oder drei christlichen Seelen, die im Namen Christi versammelt sind, besteht," Merle d'Aubigné in den Verhandlungen des sechsten evangel. Kirchentages zu Berlin. (Berl. 1853.) S. 48.

[12] Vgl. Ehrenfeuchter S. 290 ff. — Auch die äußeren Umgebungen der Kirche, namentlich die Gottesäcker und Grabmäler, gehören in dieses Gebiet.

[13] „Die Kunst," sagt ein schweizerischer Prediger (Pfarrer Ritter in Schwanden), „ist jener heilige Christoph, der sich einen Herrn sucht, ihm treu dient und nicht daran denkt, selbst den Herrn zu spielen, aber doch so weit seinen Werth fühlt, daß er nur bei dem Stärksten aushalten will." S. das Referat von Lange S. 95. — Lange bezeichnet a. a. O. das Verhältniß der Kunst zum Cultus also: „Der Cultus ist die festliche Darstellung des idealen Lebens im realen; die Kunst dagegen die festliche Darstellung des realen Lebens im idealen"; oder: „die Kunst stellt die Erscheinung der neuen Welt symbolisch dar mit der Sehnsucht, daß sie werde; der Cultus stellt die Verborgenheit und das Werden der neuen Welt dar mit der Sehnsucht, daß sie erscheine." — Ehrenfeuchter zeigt sinnig, wie im Cultus der Mensch

Sonach bildet der „Cultus im Worte" immer noch den Kern der protestantischen Liturgik. Mit dem Worte der Predigt hat es die Homiletik zu thun. Für die Liturgik (im engern Sinne) bleibt also übrig: 1. das Wort, insofern es mit dem Gesange verbunden erscheint (Kirchenlied); 2. insofern es als Gebet sich aus dem Gemeingefühl hervordrängt (Kirchengebet), und 3. insofern es die heiligen Handlungen einleitet und begleitet (Segens- und Sacramentswort, kirchliches Formular). Die beiden letztern (2 und 3) bilden zusammen die Agende. Die Gesangbücher und Agenden sind demnach der liturgische Apparat, den das Kirchenregiment zum Behufe des Kirchendienstes aufzustellen hat, und die Grundsätze des hierzu geeigneten Verfahrens hat die Liturgik an die Hand zu geben. Was die Gesangbücher (den Liedertext) betrifft, so kann es sich nicht darum handeln, der Gemeinde Lieder zu geben, die nach einer liturgischen Theorie gearbeitet wären. Die Liturgik greift vielmehr froh und frisch in den vorhandenen Liederschatz der Kirche [14]. Aber diesen Schatz nach seinem wahren poetischen Werthe zu schätzen [15], ihn zu sichten und das Gold herauszufinden, ist eine ihrer würdigsten Aufgaben. Es macht auch hier so leicht eine subjective Geschmacksansicht, entweder eine alterthümelnde Phantasterei oder eine poesieflüchtige, rationalisirende Nüchternheit, sich geltend. Nicht Alles, was alt ist, ist schon darum gut; auch unter dem Alten ist viel Veraltetes, mit einer für uns verschwundenen dogmatischen oder moralischen Weltansicht Zusammenhängendes oder unserer Zeit Unverständliches und Ungenießbares [16]. Es gilt also hier, mit sicherm Blick die wahren Kernlieder und auch in diesen wieder den eigentlichen Kern herauszufinden. Allein neben dem Alten soll auch dem Neuen sein Recht werden; jedes aber ist in sei-

---

als Stoff und Bildner zugleich erscheint: „Die Kunst, in seinen innersten Lebensbeziehungen sich zu fassen und in ein Verhältniß zu Gott zu treten, verlangen wir von jedem Menschen; dieß ist das tiefste und wahrste Lebenselement" S. 122; vgl. S. 248 ff. Ueber die Grenzen der Kunst s. auch Marheineke, prakt. Theologie §. 243—55. „Der Kunst," sagt F. W. Krummacher in einer seiner Predigten, „gebührt ihre Stelle in der Kirche: das leidet keinen Zweifel; aber sie ist das Erzeugniß und nicht die Schöpferin des neuen Lebens. Die Verheißung hat allein das Wort, und mit dem Worte geht der zeugende, mit der Kunst nur der erhaltende und erfrischende Geist. Zudem gehört die Kunst mehr in eine Salomonische Kirchenzeit als in eine Davidische, wie die unsrige ist [?]. In letztrer hat zunächst das Schwert des Worts sein Werk zu thun. Erst nach dem Siege ertönte Harfe und Psalter!" (Die Sabbathglocke. Berlin 1853. S. 178—79.)

[14] Die reformirte Kirche hat sich lange bloß mit den Psalmen begnügt. Es wäre auch hier Mißverstand des Biblischen (s. oben), wenn man den Text der geistlichen Gesänge auf die Psalmen beschränken wollte. Aber sie sollen immerhin die Basis eines soliden Gesangbuches bilden. Die schönsten Kirchenlieder sind auch meist überarbeitete Psalmen.

[15] Die Poesie des Protestantismus hat offenbar ihren Schwerpunkt im Kirchenlied. Gegen den „weitverbreiteten und viele schwache Naturen noch jetzt beherrschenden Wahn, der römische Cultus sei poetischer, als der evangelische," wird mit Recht geltend gemacht: „Ja, bestände die Poesie in allerlei mechanischen Formen und äußerlichen Ornamenten für das Wohlgefallen der Sinne, so möchten sie Recht haben. Aber Poesie ist Geist, der wieder zum Geiste spricht, und der einfache Gesang eines Luther- oder Paul Gerhard-Liedes aus dem Herzen einer lebendigen Gemeinde ist poetischer als aller Augen- und Ohrenkitzel des prächtigsten katholischen Gottesdienstes." (Evang. KZ. von Hengstenberg Bd. LXXIV. Heft 4. S. 374.)

[16] S. Marheineke a. a. O. S. 256. und R. Stier, erneuerte Rechenschaft über das evangelische Gesangbuch. Braunschweig 1852.

nem Ton und in seiner Farbe rein zu halten; die modisch zugestutzten „verschlimmbesserten" Kirchenlieder der Vorzeit sind Zwittergestalten, die sich weder vor dem guten Geschmacke, noch vor dem geschichtlichen Sinne rechtfertigen lassen. Aenderungen sind freilich hier und da nöthig, aber mit der größten Schonung, und nach welchen Grundsätzen diese vorzunehmen, ist eine liturgische Hauptfrage [17]. — Wenn das Kirchenlied der Poesie angehört, so bewegt sich das Gebet in einer Sprache, welche „die Einheit der Poesie und Prosa" darstellt [18], d. h. in ungebundener, gleichwohl gehobener Rede. Alles bloß Reflectirende, logisch Verknüpfende, Dogmatisirende und Moralisirende ist fern zu halten. Die alten Kirchengebete haben bei viel Kräftigem und Kernhaftem sich oft einer unerbaulichen dogmatisirenden und polemisirenden Stimmung hingegeben, während in den neuen häufig ein sentimentales Gewäsch oder ein moralisirender Predigerton zu finden ist. Die Poesie bleibt immer jung, darum können wahrhaft poetische Lieder zu allen Zeiten gesungen werden. Die Prosa veraltet mit den Begriffen, die sie darstellt; daher findet sich unter den alten Agenden weniger unmittelbar Brauchbares als in den alten Gesangbüchern [19]. Hier gilt es nun, den eigentlichen Halt und Ton des Kirchengebetes, wodurch es sein Ehrwürdiges hat, festzuhalten und vor Verweichlichung und Verflachung zu bewahren, aber die Satzgliederung so weit beweglich zu erhalten, daß das Starre vermieden wird [20]. Was endlich die Verwaltung der Sacramente und die Verrichtung anderer liturgischer Handlungen betrifft, so gehen hier nicht nur der lutherische und der reformirte Ritus auseinander, sondern in diesem findet wieder eine große Verschiedenheit statt (sitzende und wandelnde Communion, Administration des Kelches durch Laien, Taufact). Hier gilt es, den Zusammenhang des Gebrauchs mit der confessionellen Ueberzeugung nachzuweisen und aus dieser den Gebrauch zu begründen. Uebrigens bilden die Sacramente das festeste, am wenigsten bewegliche Element des Cultus, und besonders die Einsetzungs- und Sacramentsworte selbst, an denen die Liturgik nichts zu ändern hat. Schon beweglicher sind die Zuthaten, Vor- und Nachgebete, Ermahnungen u. s. w. — Freier und beweglicher können die übrigen Formulare gehalten werden, die sich auf Casualien beziehen. Auch für solche Formulare ist der rechte kirchliche Ton zu finden.

---

[17] Gute Andeutungen darüber s. in der Vorrede zu Knapps Liederschatz. Vgl. auch Herders Vorreden zum Weimarischen Gesangbuch. Vielfache Verhandlungen haben in neuerer Zeit hierüber stattgefunden, auf Kirchentagen, Conferenzen, Synoden, in Zeitschriften u. s. w., ohne daß man sich noch über die Grundsätze verständigt hätte, nach denen ein gemeinsames Gesangbuch für die evangelische Kirche abzufassen wäre. Indessen sind doch in mehreren deutschen Landeskirchen und in den Kantonalkirchen der reformirten Schweiz bessere Gesangbücher eingeführt werden.

[18] Ehrenfeuchter §. 81.

[19] „Es gehört, mehr als man glaubt, Umsicht und Geschick, ein feiner Takt und ein gründlich theologisch gebildeter Geist und Geschmack, eine außerordentliche Kenntniß und Gewandtheit in der Handhabung der Sprache dazu, um die arm und leer gewordene Liturgie mit den besten und brauchbarsten der alten Stücke wieder zu bereichern und sie in einem gedankenmäßigen Zusammenhang mit einander zu verflechten." Marheineke a. a. O. §. 272.

[20] Treffliche Grundsätze hat Kapp (in der unten angeführten Schrift) aufgestellt; vgl. auch Hebel, Ideen zur Gebetstheorie (im 7. Bd. seiner Werke): Wir sollen nicht beten, „wie steife Handwerksgenossen und Altgesellen im geschworenen

§. 105.

Methodologie.

Ihrer Natur nach läßt die Liturgik keine Uebungen zu, wie die Katechetik und Homiletik. Aber der Sinn für das Liturgische läßt sich vielfach bilden, vor Allem dadurch, daß das gottesdienstliche Leben dem Theologen zu seinem Lebenselemente wird, in dem er sich heimisch fühlt. — Bekanntschaft mit den ältern und neuern Liturgien, vorzüglich mit dem Liederschatze der Kirche, wozu noch eigene Uebungen im Gesange und die Theorie des Kirchengesanges kommen mögen, sowie Einsicht in das Wesen der christlichen Baukunst, sind zum Verständniß liturgischer Dinge besonders förderlich.

Die Uebung im Gebetsvortrage läßt sich freilich mit der Predigtübung verbinden, aber die rechte Weihe des Liturgen muß anderswoher kommen[1]. Uebrigens zeugt es von großer Liederlichkeit, wenn der angehende Liturg es darauf ankommen läßt, die Agende eben abgelesen, ohne zuvor sich in ihren Gang und Ton hineingelebt zu haben. Man merkt es Einem gleich an, ob er bisher in der Gemeinde mitzubeten gewohnt war oder ob er nur eine ihm fremde Formel herleiert. Wer nicht schon durch den Eindruck des Gottesdienstes liturgisch angeregt wird, der wird auch Andere nicht anregen können. Die Kirchenscheu vieler Theologie-Studierenden und die immer mehr zur Mode werdende Zerstreutheit während des liturgischen Theiles des Gottesdienstes trägt ihre bittern Früchte; darum ist ein seelenvoller (nicht affectirter) Vortrag der Liturgie eine so seltene Erscheinung, und auch der beste Prediger kann den guten Eindruck der Predigt durch Nachlässigkeit im Liturgischen vollends verderben, während der treue Verwalter des Heiligen die Mängel eigener Beredsamkeit willig übersehen läßt. — Daß lautes Le-

---

Gruß, sondern wie die lieben Kinder zu ihrem lieben Vater." — Indessen könnte doch auch das Kirchengebet nach diesem Sinne leicht zu familiär werden, im Sinne des „Hausfreundes".

[1] „Schule und Belesenheit, Fleiß und Uebung können bei ausgezeichneten Talenten vortreffliche Redner bilden; aber die Bildung eines von und mit Gott erfüllten Liturgus ist ausschließend das Werk der Gnade, d. i. der Erleuchtung, der Entflammung, der Salbung des göttlichen Geistes." Feßler, Rückblicke auf meine 70jährige Pilgerschaft (Breslau 1826) S. 416. Wie sogar ausgezeichnete und begabte Prediger die Liturgie oft schändlich und zum Aerger der Gemeinde herunterleiern, s. Bähr a. a. O. S. 73. Trefflich sagt A. E. Fröhlich (über den Kirchengesang der Protestanten S. 5): „Es erfordert nicht nur die ganze Inbrunst des Vorbetenden, sondern auch die Fertigkeit, den die Gemeinde zum Mitbeten auffordernden, mit Andacht erfüllenden Ton sicher zu treffen, festzuhalten und nach den verschiedenen Wendungen des Gebetes zu wandeln." . . . „Es ist Aufgabe des Vorbeters, das alte Gebet (durch den Vortrag) jedesmal zu erneuern." Von Spleiß, Antistes in Schaffhausen, wird in dessen Biographie gerühmt, daß er auf jede liturgische Handlung sich mit eben so viel Fleiß und Sammlung vorbereitete wie auf eine Predigt, „und so war denn sein liturgischer Vortrag (während die Predigt oft in übermäßiger Lebhaftigkeit hervorsprudelte) ruhig und gemessen; aber besonders bei wichtigen Stellen war jedes Wort mit seiner besondern Kraft betont und mit seinem ganzen Gehalte erfüllt."

sen ernster, dem Gebetstone[2] sich nähernder Bibelabschnitte (etwa eines Psalms oder eines erhebenden Gedichtes, denn am eigentlichen Kirchengebete sollen keine Leseübungen vorgenommen werden) hier eine gute Vorübung sei, leuchtet ein. Im Gesange hat zwar der Geistliche als solcher nicht mehr zu leisten als jedes Glied der Gemeinde; aber er hat doch den Gesang insofern zu leiten, als er in der Regel das zu Singende auswählt, und schon hier wird eine recht vertraute Bekanntschaft mit dem Gesangbuche, die leider den Meisten fehlt, Vieles helfen[3]. Er soll aber auch an seinem Orte zur Besserung des Gesanges, zu Einführung von Gesangbüchern u. s. w. mitwirken, und darum darf ihm das Poetische und Musikalische des ganzen evangelischen Liederschatzes nicht fremd bleiben. Hier sowohl als bei Abfassung oder Beurtheilung von Agenden wird ihm die geschichtliche Kenntniß dieser Dinge zu statten kommen[4]. (Die christliche Archäologie ist die Basis der Liturgik.) Hat der junge Theologe vollends Gelegenheit, sich in die Geschichte der christlichen Kunst (namentlich der Baukunst) einführen zu lassen, so versäume er es nicht (vgl. §. 27).

Was endlich die Verwaltung der Sacramente und anderer kirchlicher Handlungen betrifft, so reducirt sich hier (auf protestantischem Standpunkte) Alles auf das Schicklichkeitsgefühl, das eine Frucht innerer sittlicher Durchbildung ist. Hier (am Altar, am Taufstein) kann der gelehrteste Pedant, der scharfsinnigste Kritiker und der tiefsinnigste Speculant zu Schanden werden vor einem einfach wohlerzogenen, anständigen und innerlich geweihten und gesalbten Diener Gottes. Zu einem solchen aber sollst du dich heranbilden.

Geschichte der Liturgik. (Vgl. die kirchliche Archäologie S. 275 ff.)

Der christliche Cultus hat sich aus dem jüdischen hervorgearbeitet: erst einfacher Synagogengottesdienst, dann immer mehr levitisches Priesterthum und Tempeldienst, und endlich wieder Zurückführung auf das Einfache durch die Reformation. Von hier an lassen sich dann wieder drei Perioden unterscheiden: „die stürmische des Reformationszeitalters, dann die ruhige, vielfach languescirende der mittlern Zeit, und endlich die bewegliche, strebende, in welcher wir uns befinden" (Lange, Referat S. 109). Diesen verschiedenen Stufen entspricht auch die Liturgik. Schon die Apostel gaben Winke über das Benehmen beim Gottesdienste (1 Corinther 11, 12;

---

[2] Dieser darf nämlich nicht ein declamatorischer sein, sondern, wo nicht recitativisch, doch recitirend; s. Ehrenfeuchter S. 352. Bähr S. 72.

[3] Studierende sollten Lieder auswendig lernen, wenn sie sie auf der Schule nicht gelernt haben, und auch solche Lieder zusammen singen. Ueber Nothwendigkeit des Gesangunterrichts und der Gesangübung für junge Theologen s. Bähr S. 71 ff. Luther pflegte zu sagen: „Einen Prediger, der nicht singen kann, den sehe ich gar nicht an."

[4] Auch statistische Kenntnisse wird sich der Theologe in liturgischer Hinsicht zu sammeln haben. Auf Reisen sollte man nie versäumen, den Gottesdienst auch in liturgischer Beziehung zu besuchen, nicht um das Fremde in der Heimath nachzuahmen, sondern nur den Gesichtskreis zu erweitern und vorhandene Vorurtheile zu bekämpfen. — So sollte sich auch der protestantische Theologe von dem Vorgang der römischen Messe eine genaue Kunde verschaffen und überhaupt eine Einsicht in den Zusammenhang des katholischen Cultus zu gewinnen suchen. — Auch der anglicanische Ritus verdient studiert zu werden. Der Besuch einer Brüdergemeinde wird in Jedem ein wohlthätiges Bild christlicher Schicklichkeit und liturgischer Einfachheit zurücklassen.

Eph. 5, 19; Col. 3, 16; Jac. 2, 2—3). Die apostolischen Constitutionen sowie die unter dem Namen des Apostels Jacobus und des Evangelisten Marcus auftretenden Liturgien der alten Kirche (Jerusalem und Alexandrien) unterliegen selbstverständlich der Kritik. An sie schlossen sich im Morgenlande die Liturgien des Basilius u. Chrysostomus, im Abendland die des Gelasius und Leo's I. an, die aber durch das Missale romanum Gregors I. verdrängt wurden. Mailand bewahrte jedoch sein eigenes Officium. (Vgl. Assemani, Codex liturgicus, Rom. 1649—65. XIII. f. Renaudot, collectio Liturgiarum orientalium. Paris 1716. Daniel, Codex liturgicus ecclesiae universae. Lips. 1847 ff.) Je weiter sich dann unter dem Papstthum der römische Cultus zum katholischen Meßceremoniell entfaltet und die priesterlichen Verrichtungen eine weitere Ausdehnung erlangt hatten, desto mehr wurden auch complicirte Anleitungen nöthig, wie Durandi († 1296) Rationale divinorum officiorum und ähnliche Werke. — Luther gestaltete die Messe zur einfachern evangelischen Abendmahlsfeier um, während die Reformirten auch den Namen mit der Sache abschafften (vgl. J. C. Funk, Geist und Form des von Luther angeordneten Cultus. Berlin 1818). Die symbolischen Bücher enthalten auch die ersten liturgischen Grundsätze (bei Anlaß der Messe u. s. w.), und diese kommen wieder gelegentlich in den dogmatischen Werken (bei der Kirche und den Sacramenten) zum Vorschein. Das 16. und 17. Jahrhundert (Blüthezeit des deutschen Kirchenliedes) lieferte mehr den liturgischen Apparat (Gesangbücher und Agenden) als Reflexionen über den Cultus, und erst als man anfing, von dem Standpunkte einer modernen Aufklärung aus, des Alten sich zu entledigen oder es den sogenannten „Anforderungen des Zeitgeistes" gerecht zu machen (die Zeit der Gesangbuchsverwässerung), stellte man zu den neuen liturgischen Formen (von Zollikofer, G. F. Seiler, Diterich u. A.) auch neue Theorien auf; vorerst in Journalen (von Hufnagel und Wagnitz u. A.) und dann in Büchern: Ch. Bastholm, über die Verbesserung des äußerlichen Gottesdienstes. Lpz. 1726. K. Spazier, freimüthige Gedanken über Gottesverehrung der Protestanten. Gotha 1788. F. W. Wolfrath, Fragen über liturgische Gegenstände. Hamburg 1793—94. P. Burdorf, Winke zur Beförderung der Feierlichkeit des öffentlichen Gottesdienstes. 1795. D. Jenisch, über Gottesverehrung und kirchliche Reform. Berl. 1803. F. L. Reinhold, Ideen über das Aeußere der evangelischen Gottesverehrung. Neustrelitz 1805. An diese schließen sich auch noch Tzschirner: de sacris ecclesiae nostrae publicis caute emendandis (Osterprogramm 1815), der unter Anderm auch Naturgottesdienste verlangt; und Hebel, liturgische Beiträge (im 7. Bd. der Werke), der das gemüthliche Element des Cultus, aber zu sehr von einem subjectiven Standpunkte aus, auffaßt. Neben der Rationalisirung und Sentimentalisirung des Cultus machten sich, durch die romantische Schule angeregt, auch mystische und katholisireude Tendenzen geltend, wie in Horst's Mysteriosophie, bei Feßler u. A. (s. unten). Vornehmlich erst durch Schleiermacher angeregt, war es Gaß (in Breslau, † 1831), welcher der evangelischen Liturgik eine eigentliche wissenschaftliche Grundlage gab, auf welcher die in der Literatur genannten Männer, die meisten unter ihnen mehr vom speculativen als vom praktischen Gesichtspunkte aus — Letzteres am meisten Kapp — fortgebaut haben. Die neuesten Bewegungen auf dem kirchlichen Gebiete selbst, die Union der beiden protestantischen Kirchen und der damit zusammenhängende, in das Kirchenrecht sich hineinerstreckende Agendenstreit, an welchem besonders auch Schleiermacher (Pacificus Sincerus, 1824) sich betheiligte, die von ultralutherischer Seite ausgehende Reaktion gegen die preußische Agende haben zu sehr divergirenden Ansichten geführt. Dazu kam der aus der Oxforder Schule stammende Puseyismus, dessen kirchenrechtliche und liturgische Grundansichten auch in Deutschland

Anklang fanden; desgleichen der auf den levitischen Gottesdienst zurückgehende Irvingianismus. Auch in der reformirten Kirche fühlt man wenigstens die Nothwendigkeit, sich über die Eigenthümlichkeit des Cultus Rechenschaft zu geben. Im Gegensatze gegen die ästhetisirende, mystisirende und speculirende Ueberschwänglichkeit hat sich von da aus eine größere Nüchternheit und Besonnenheit wieder geltend gemacht (Ebrard), was die Anerkennung dessen, was Andere Besseres haben, nicht ausschließt (vgl. auch die Verhandlungen darüber in der schweiz. Prediger-Gesellschaft von 1842 und 1853). Zu erinnern ist hier auch an den bedauerlichen Agendenstreit im Großherzogthum Baden und an den Gesangbuchstreit in der Pfalz, wobei es wohl nicht zu der erwünschten ruhigen Erörterung der Principien gekommen ist, aus der die Kirche und die Wissenschaft hätten Frucht ziehen können. Ein Beweis, daß nicht jede Zeit gleich empfänglich ist für liturgische Reformen und daß, wo die Einen einen Fortschritt sehen, die Andern vor Rückschritt warnen. In der katholischen Kirche hat es seit Ende des vorigen Jahrhunderts auch nicht an Versuchen zu neuen Gestaltungen des Cultus gefehlt. Nicht zu gedenken der Theophilanthropen in Frankreich (1796), die einen sentimentalen Naturcult einführen wollten, sowie der Kirche des Abbé Chatel in Paris (seit 1830), sind auf theoretischem Gebiete zu erwähnen des Benedictiners Köhler principia theologiae liturgicae (1788), Winter's „Liturgie, was sie sein soll" (München 1809), und die unten genannten Werke von Schmidt, Hnogek, Lüft u. s. w. Besonders verdient um Veredlung des Cultus und Einführung des deutschen Kirchengesangs hat sich Ign. von Wessenberg gemacht. Sein Ideal war jedenfalls das einer deutschen katholischen, nicht aber einer deutsch-katholischen Kirche, wie sie das 4. Jahrzehnt dieses Jahrhunderts gebracht hat.

Literatur der Liturgik. (Vgl. oben S. 277 f. und 350 f.)

M. F. Scheibler, Josias seu de restituendo Dei cultu. Solisb. 1814. (Nachwort zu desselben Verfassers früherer Schrift: De fuga templi seu contemto et neglecto sacrorum cultu. Frcf. a. M. 1807.)

L. A. Kähler: Sendschreiben an einen Freund über die Erneuerung des Cultus. Lpz. 1815.

*J. C. Gaß, über den christlichen Cultus. Breslau 1815.

G. Kr. Horst, Mysteriosophie, oder über die Veredlung des protestantischen Gottesdienstes Frankf. 1817. 2 Bde.

J. H. Fritsch, über die zweckmäßigsten Mittel zur Wiederherstellung und fleißigen Benutzung des öffentlichen Gottesdienstes. Magdeb. 1817.

Philadelphus Alethes (J. A. C. Löhr), die kirchlichen Dinge. Lpz. 1823.

J. J. Feßler, liturgisches Handbuch. Riga 1823.

*G. F. W. Kapp, Grundsätze zur Bearbeitung evangel. Agenden mit geschichtl. Berücksichtigung der frühern Agenden. Erl. 1831.

*Sal. Vögelin, welche Veränderungen und Verbesserungen sollten in unserm evang.-reform. Cultus vorgenommen werden? Frauenfeld 1837.

J. W. F. Höfling, von der Composition des christl. Gemeindegottesdienstes und von den zusammengesetzten Acten der Communion. Erl. 1837. (Vgl. dessen Programm: De liturgiae evangelicae natura et principiis. Erl. 1836. 4.)

*K. W. Vetter, die Lehre vom christl. Cultus, nach den Grundsätzen der evang. Kirche. Berl. 1839.

G. A. F. Goldmann, der sonntägl. Hauptgottesdienst. Hannov. 1840.

*F. Ehrenfeuchter, Theorie des christl. Cultus. Hamb. 1840.

F. F. Klöpper, Liturgik oder Theorie der stehenden Cultusformen. Lpz. 1840.

J. D. Seisen, Genius des Cultus. Heidelb. 1841.

*A. Ebrard, Versuch einer Liturgik vom Standpunkte der reformirten Kirche. Frankf. a. M. 1843.

*Th. Kliefoth, Theorie des Cultus der evang. Kirche. Ludwigslust 1844.

—— die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen lutherischen Bekenntnisses. Rostock 1847. 2. Aufl. 3 Bde. 1858—59.

K. Bähr, der protestantische Gottesdienst vom Standpunkte der Gemeinde aus betrachtet. Heidelb. 1850.
K. F. Gaupp, s. oben unter prakt. Theologie S. 351.
E. Closter, der Gemein-Gottesdienst und das Kirchenbuch. 1. Abth. Lpz. 1853.
K. A. Dächsel, Ordnung des evang. Hauptgottesdienstes. Berl. 1854.
F. Nees v. Esenbeck, der christliche Gottesdienst nach dem Bedürfniß der evang. Kirche. Kreuzn. 1854.
L. Schöberlein, der evang. Gottesdienst nach den Grundsätzen der Reformation und mit Rücksicht auf das jetzige Bedürfniß. Heidelb. 1854.
—— das Wesen des christl. Gottesdienstes. Gött. 1860.
—— über den liturgischen Ausbau des Gemeindegottesdienstes in der deutschen evang. Kirche. Gotha 1859.
Th. Kliefoth, liturgische Abhandlungen. Schwerin 1854—61. I—IV. VII. VIII.
K. R. Hagenbach, Grundlinien der Liturgik und Homiletik. Lpz. 1863.

Von Katholiken:

†F. X. Schmid, Liturgik der christkatholischen Religion. Passau 1832. (3. Ausg. 1840—41. 3 Bde.)
†Jos. Marzohl und Jos. Schneller, Liturgia sacra oder die Gebräuche und Alterthümer der kathol. Kirche sammt ihrer hohen Bedeutung, nachgewiesen aus den heil. Büchern, den Schriften der frühesten Jahrhunderte &c. Luzern 1834—41. 4 Bde. in 7 Thlen.
†Hnogek, christkatholische Liturgik. Prag 1835—42. 5 Bde.
†Lüft, kathol. Liturgik. Mainz 1844. 47. 2 Bde.
†Joh. Hepp, der Gottesdienst der kathol. Kirche. Mainz 1853.
†M. Terklau, der Geist des kathol. Cultus. Wien 1853.
†Fluck, kathol. Liturgik. Regensb. 1853. 55. 2 Bde.

Geschichtlich:

H. Alt, der christliche Cultus, nach seinen verschiedenen Entwicklungsformen und seinen einzelnen Theilen historisch dargestellt. 2 Abtheil. Berl. 1843. 2. Aufl. 1851 u. 60.

Ueber Einzelnes vgl. die verschiedenen Aufsätze in den liturgischen Journalen, in den Streitschriften bei Anlaß des preußischen und badenschen Agendenstreites u. s. w. — Ueber das Kirchenjahr: Lisco (Berl. 1836. 2 Bde. 4. Aufl. 2. Abdr. 1852), F. Strauß (Berl. 1850), Bobertag (Bresl. 1853. 2. Aufl. 1857). — Ueber die Sonntagsfeier Schriften von Beck, Liebetrut, Oschwald, Kelber, Klemm, Hengstenberg, Streuber, Schwerin u. A. — Ueber die Ordnung des Hauptgottesdienstes: Brobst (1861), Bachmann (1862); über Vespergottesdienste: Hengstenberg (1861). — Ueber die kirchlichen Feste (Heortologie) vgl. die archäolog. Werke (Augusti), u. Huyssen, die Feste der christl. Kirche. Iserlohn 1856. 59. 2 Bde. — Ueber die Sacramentsworte: A. G. Rudelbach, die Sacramentworte, oder die wesentlichen Stücke der Taufe und des Abendmahls, histor.-kritisch dargestellt, Lpz. 1837; neue Aufl. 1851. †C. Henke, die kathol. Lehre über die Consecrationsworte der heil. Eucharistie. Linz 1850. — Ueber Agenden: A. Schweizer, das Stabile und Einförmige einer bindenden Agende, festgehalten, aber gemildert durch das Eintreten der Sonntagsliturgie in die Hauptzeiten des Kirchenjahres. Zürich 1836. Ebrard, reform. Kirchenbuch, vollständige Sammlung der in der reform. Kirche eingeführten Kirchengebete und Formulare. Zürich 1844. 4. J. W. F. Höfling, liturgisches Urkundenbuch, enthaltend die Akte der Communion, der Ordination, der Introduction und der Trauung, herausgeg. von Thomasius und Harnack. Lpz. 1854. Kliefoth, zur Geschichte der Litanei (1861). Schick, histor.-liturgische Abhandlungen (1861). Culmann, hymnologische Studien und Kritiken (1862). (Die Literatur über den badischen Agendenstreit, die hier nicht weiter zu verfolgen ist, enthält natürlich auch manches auf das Principielle Bezügliche.)

Ueber das Kirchenlied und den Kirchengesang (Hymnologie)

a. in poetischer Hinsicht: E. M. Arndt, ein Wort über das Kirchenlied (Bonn 1818). R. Stier, die Gesangbuchsnoth (Lpz. 1838). G. Ch. H. Stip, Beleuchtung der Gesangbuchsverbesserung aus dem Gesichtspunkte des Cultus.

Hamb. 1842. 2 Bde. — Geschichtliche Werke von Hoffmann, Langbecker, Wackernagel, Lange, Wangemann. *E. E. Koch, Geschichte des Kirchenliedes und des Kirchengesangs der christlichen, insbesondere der deutschen evangel. Kirche. 2. Aufl. Stuttg. 1852—53. 4 Bde. Vgl. oben S. 278. — Liedersammlungen von Rambach (Anthologie, Altona 1816—22. 4 Bde.), Bunsen, Raumer, Knapp (2. Aufl. 1850), Elsner, von Tucher (Schatz des evang. Kirchengesangs, Lpz. 1848. 2 Bde.), Stip, Lange, Mützell (geistliche Lieder der evangel. Kirche im 16. Jahrh. Berlin 1855. 2 Bde.), Schirks (geistliche Sänger der Kirche deutscher Nation. 10 Hefte. Halle 1854—57). — Die Hymnen der alten Kirche finden sich gesammelt in *H. A. Daniel, Thesaurus hymnologicus s. hymnorum, canticorum, sequentiarum collectio amplissima. Lips. 1841—56. V Tom. Vgl. F. G. Lisco, Dies irae, Hymnus auf das Weltgericht. Berl. 1840. 4. Ders. Stabat mater. Berlin 1843. 4. Simrock (Lauda Sion. 1850). Mone, lat. Hymnen des Mittelalters &c. (1853—54) 2 Bde.

Als vorzügliche Liederdichter der Kirche sind zu merken: Luther († 1546; vgl. Rambach, Luthers Verdienste um den Kirchengesang, Hamb. 1813; Gebauer, M. Luther und seine Zeitgenossen als Kirchenliederdichter, Lpz. 1828; Ausg. von Grell, Wackernagel 1848, Schirks 1854), Lazarus Spengler († 1534), Paul Speratus († 1554), Joh. Gramann (Poliander, † 1541), Nic. Decius, Nic. Selnekker († 1592), Paul Eber († 1564), Joh. Schneesing (Chiomusus), Erasmus Alberus († 1553; Ausg. von Stromberger, Halle 1857), Nic. Hermann († 1561), Phil. Nicolai (1608), Bartholomäus Ringwaldt († um 1600), Martin Behemb († 1622; Ausg. von Nöldeke, Halle 1857), Joh. Heermann († 1647; Ausg. von Wackernagel 1856), Joh. Rist († 1667), Simon Dach († 1659), Andreas Gryphius († 1664), Martin Rinckardt († 1649), Just. Gesenius († 1673), ganz vorzüglich Paul Gerhard († 1677; vgl. die Biographien desselben von Roth, Schulz und Langbecker, die Lieder nach der ersten Aufl. durch Ebeling von Schulz, Berlin 1842; von Ph. Wackernagel, Stuttg. 1842 u. 49; von C. F. Becker mit den Singweisen, Leipz. 1851), Paul Flemming († 1640), Michael Schirmer († 1673), Wilhelm II. Herzog zu Sachsen-Weimar († 1662), Ludämilia Elisabeth, Gräfin zu Schwarzburg-Rudolstadt († 1672; Ausg. von Schirks 1856), Louise Henriette, Churfürstin von Brandenburg († 1677), Johann Franck (Bürgermeister, † 1677), Sebastian und Michael Franck, Georg Neumark († 1681), Ernst Christ. Homburg († 1681), Christian Keymann († 1662), J. J. Schütz († 1690), Tobias Clausnitzer († 1684), Joachim Neander († 1680), Samuel Rodigast († 1708), Emilie Juliane, Gräfin zu Schwarzburg-Rudolstadt († 1706), J. C. Schade († 1698), A. H. Francke († 1727), Joh. Anast. Freylingshausen († 1739), Laurentius Laurentii († 1722), J. J. Rambach († 1735), G. Tersteegen († 1769), Graf Nic. Ludw. von Zinzendorf († 1760), Ernst Gottl. Woltersdorf († 1761), Benjamin Schmolck († 1737; Auswahl seiner Lieder von Ledderhose, Halle 1857), Erdmann Neumeister († 1756), F. A. Lampe († 1729), Ph. Friedr. Hiller († 1769), Ch. Fürchtegott Gellert († 1769), Andreas Cramer († 1788), F. G. Klopstock († 1803), Balthasar Münter († 1793), S. Diterich († 1797), Joh. Ad. Schlegel († 1793), J. C. Lavater († 1801), A. H. Niemeyer († 1828), Novalis, Albertini, Garve, Puchta, E. M. Arndt, Knapp, Spitta u. A. (Vgl. J. J. Schneider, die christlichen Sänger des 19. Jahrhunderts. Basel 1847.)

b. in musikalischer Hinsicht: Gerbert, de musica sacra. St. Blasien 1774. 2 Bde. 4. Thibaut, über Reinheit der Tonkunst. Heidelb. 1845 u. 1853. 4. Ausg. 1861. Natorp, über den Gesang in den Kirchen der Protestanten. Essen 1819. Nägeli, Vorlesungen über Musik. Stuttg. 1826. Rochlitz, für Freunde der Tonkunst. Lpz. 1824—32. (4 Bändchen.) Zelter im Briefwechsel mit Göthe. J. H. F. L. Jansen, die evang. Kirchengesangskunde. Jena 1838. C. v. Winterfeld, der evangel. Kirchengesang und sein Verhältniß zur Kunst des Tonsatzes. Lpz. 1843—47. 3 Bde. Anthes, die Tonkunst im evang. Cultus. Wiesb. 1846. A. F. Fröhlich, über den Kirchengesang der Protestanten. Zürich 1847. Hölscher, das deutsche Kirchenlied vor der Reformation mit alten Melodien. München 1848. M. Bräutigam, der musikalische Theil des protest. Gottesdienstes. Leipzig 1854. — und die fernern Schriften von Bönicke,

Döring, Küster, Layritz, Silcher (v. 1861), Oesterley (1862), Volckmar (Choralbuch 1863), L. Schöberlein (Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesanges nebst den Altargesängen in der deutschen evangel. Kirche aus den Quellen vornehmlich des 16. und 17. Jahrhunderts geschöpft, mit den nöthigsten geschichtlichen und praktischen Erläuterungen versehen und unter der musikalischen Redaction von Prof. Fr. Riegel für den Gebrauch der Stadt- und Landkirchen herausg. Göttingen 1864).

Mehrere der oben genannten Dichter waren auch zugleich Componisten. Aus der lutherischen Kirche merke noch: Hans Walter, Conr. Rumpf, Ludw. Senfl, und die drei großen S: Schütz, Schein und Scheidt; später Bach, Händel, Hiller, Knecht, Schicht, Rinck u. A. — Aus der reformirten: Goudimel († 1572 in der Bartholomäusnacht), der die Psalmen des Clemens Marot (1544; deutsche Bearbeitung von Ambr. Lobwasser, † 1585) componirte, welche der Grundton der reform. Psalmodie geblieben sind (vgl. darüber „die Zukunft der Kirche" von Ebrard, Nr. 7—9).

Die ältesten Kirchengesangbücher der Lutheraner sind das Wittenberger (in verschiedenen Ausgaben 1525—43; von Valentin Bapst 1545), das Magdeburger (1540), das Straßburger (1568), das Würtembergische von Herzog Ludwig (1583), das Greifswalder (1597), das Lüneburger (1625 und 1686), das Nürnberger (1654), das Leipziger von Paul Wagner (1697), das Nordhäuser (1686) u. a. m. — Aus der pietistischen Schule gingen hervor das Hallisch-Freylingshausensche (1703 und öfter) und das Porstische (1713), das in Berlin Eingang fand. Ueber die neuern vgl. Winer, Handb. der Liter. 2. Bd. S. 288 ff. Dazu: C. Kocher, Zionsharfe (Stuttg.), und Layritz, Kern des deutschen Kirchengesanges (Nördlingen), beide in Lieferungen. E. A. Göring, Gesangbuchskunde. Erlangen 1858. (Vgl. auch den Bericht von Grüneisen auf dem Stuttgarter Kirchentage.)

Ueber Kirchenbau: A. A. L. Preuß, über evangel. Kirchenbau. Breslau 1837. Th. Roth, die Grundsätze des evangel. Kirchenbaues. Freiburg 1841. Semper, über den Bau der evangel. Kirchen. Lpz. 1845. *de Wette, über Malerei und Baukunst, besonders in kirchlicher Beziehung. Berlin 1846. (Vgl. oben S. 277 f., und „über die Basiliken" eine Abhandlung in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche von Thomasius, Hofmann und Schmidt, neue Folge XXIX. 3.) *H. Hübsch, die altchristlichen Kirchen. Carlsruhe 1861. C. F. A. Lützow, die Meisterwerke der Kirchenbaukunst, von den ältesten Zeiten der christlichen Kirche bis zur Renaissance. Leipzig 1862. — Ueber Weihe der Kirchen: K. Fuchs, über die Einweihung der Kirchen; eine liturgische Erörterung. Nürnberg 1846. †W. Pessina, die Weihe eines Gotteshauses in der kathol. Kirche. Prag 1840.

Ueber christliche Kunst im Allgemeinen vgl. das christliche Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus, herausgeg. unter Leitung von C. Grüneisen, K. Schnaase und J. Schnorr von Carolsfeld. Stuttg. 1858—63.

Vgl. endlich noch über das Ganze: G. J. Ramann, die Geschichte der christlichen Feste in Predigten. Erf. 1823. 2 Bde. und Ph. Marheineke, das gottesdienstliche Leben des Christen; Betrachtungen christl. Andacht (Magd. 1842) 2 Bde. (eine Reihe von Predigten, in welchen die christliche Gemeinde über das Wesen und die Formen des Cultus in's Klare gesetzt werden soll).

Für den praktischen Gebrauch: E. Ohly, Vademecum pastorale d. i. Hand- und Taschenagende für evang. Geistliche. Wiesbaden 1862.

§. 106.

Homiletik.

Th. W. Dittenberger, Conspectus introductionis in theolog. homileticam. Heidelb. 1846. 4. M. Matter, le vrai type de l'éloquence sacre. Par. 1854. Palmer, in Herzogs Realencykl. VI. S. 243 ff.

Wie die Liturgik Wesen und Form des Cultus, so hat die Homiletik Wesen und Form der christlichen Predigt zu bestimmen und die

Anleitung zu ertheilen, wie das Wort Gottes in der Gemeinde soll ausgelegt und in Rede dargestellt werden. Das Erste führt auf den ganzen Inhalt der christlichen Offenbarung, aus dem die Predigt zu schöpfen hat, zurück; das Letztere bewegt sich theils im Gebiete der Hermeneutik, theils in dem der Rhetorik, jedoch mit steter Beziehung auf das Eigenthümliche der geistlichen Rede in ihrem Unterschiede von andern Redeformen.

Das Wort Homiletik geht zurück auf ὁμιλία. Gewöhnlich versteht man unter Homilien nur eine Art von Predigten, nämlich solche, die ihre Einheit nicht in einem aufgestellten Thema, sondern im Texte haben, zugleich auch mehr sich der Umgangssprache nähern[1]. Indessen ist der alte Sprachgebrauch ein weiterer, und demgemäß wird unter Homiletik nicht bloß die Theorie dieser einzelnen Redegattung, sondern die der Predigt überhaupt verstanden. Hier aber ist die Schranke. Die Homiletik darf nicht zu einer Theorie der geistlichen (oder gar christlichen und religiösen) Beredsamkeit im Allgemeinen erweitert werden. Wir können uns christliche Reden denken, die nicht mehr in den Bereich der Homiletik als solcher fallen; so die Missionsrede (κήρυγμα). Diese heißt zwar Predigt (im biblisch-eminenten Sinne des Wortes); aber sie (auch die apostolische Predigt) ist etwas Anderes als unsere Predigten sein können, die nicht als Erzeugnisse des augenblicklichen Impulses, sondern als regelmäßig sich wiederholender, integrirender Theil des Cultus erscheinen. „Sobald Predigt", sagt Herder[2], „was sie im Munde der Apostel eigentlich war, Botschaft zu sein aufhörte, ward sie Erklärung des Wortes Gottes, ihrer Schriften und Lehre, Anwendung dessen, was vorgelesen war, in einem stillen christlichen Kreise. Dieß hieß Homilie und war nicht eigentlich Oration u. s. w." — Will man für die erweckende Predigt des apostolischen Heroldes, für die Verkündigung des Wortes unter den Heiden, eine Theorie aufstellen, so eignet sich dafür allerdings das (zuerst von Stier gebildete, von ihm aber fälschlich der Homiletik substituirte) Wort: Keryktik[3]. Diese tritt (der Zeit nach) noch vor die Katechetik, während die Predigt in unserm Sinn an Solche gerichtet ist[4],

[1] Ueber die Zweckmäßigkeit dieser Art von Vorträgen sind die Ansichten sehr verschieden. Während Herder ihnen das Wort redet, hat Harms sich dagegen erklärt („sie machen voll, aber nicht satt"), und auch Schleiermacher war ihnen nicht besonders zugeneigt. Er sah in ihnen nur ein Aggregat einzelner Predigten über einzelne Texte.

[2] Im 40. der Briefe über das Studium der Theologie, der hier ganz zu lesen ist.

[3] Nitzsch (theol. Studien und Kritiken Jahrg. 1832. Heft 3. S. 725): „Da zugestanden werden muß, daß das Wort Homilie — ob es im N. T. so vorkommt, gilt hier gleich — doch, historisch genommen und in der alten Kirchensprache gefaßt, die Funktion anzeigt, die den ganzen dreifachen (?) Dienst am λόγος τοῦ θεοῦ begreift, so ist fortwährend Homiletik als ein Hauptzweig der praktischen Theologie neben der Katechetik zu benennen, die Vereinigung aber von beiden nur für den Fall des Missionars als Keryktik zu bezeichnen, sofern überhaupt noch die griechischen Bezeichnungen der Kürze wegen und um der Gemeinschaft willen mit dem Alterthume und der Geschichte bewahrt werden müssen."

[4] Vgl. das oben vom Verhältniß der Katechetik zur Missionsthätigkeit Gesagte.

die schon zur Gemeinde gehören, mithin die Homiletik das Werk der Katechetik fortsetzt. — Wir können uns auch noch andere Reden denken, die dem kerykti schen (nicht dem homiletischen) Gebiete angehören, z. B. die Kreuzpredigten im Mittelalter, die freien Reden auf offenem Markte (wie sie die Bettelmönche hielten oder die Methodisten noch halten als Bazar- und Straßenpredigten). Ueberdieß giebt es Reden, die mehr in den Kreis des Parlamentarischen fallen, wie Synodalreden. Auch die Casualreden stehen schon auf der Grenze, sie gehören mehr der pastoralen oder auch der liturgischen Thätigkeit an, je nachdem sie entweder individualisirend auf die eigenthümliche Stimmung und das religiöse Bedürfniß der Betreffenden eingehen oder sich in der Sphäre des objectiv zu vollziehenden Actes halten. Ebenso bildet die Confirmationsrede den Gipfel der katechetischen Thätigkeit, und die Ordinationsrede geht aus der kirchenregimentlichen Stellung des Ordinirenden hervor.

Wir beschränken uns also hier auf die Predigt innerhalb des ordentlichen Gottesdienstes, die nun aber auch wieder je nach der größern oder geringern Feierlichkeit des Cultus selbst bald als sonntägliche (Früh- oder Abendpredigt), bald als Festpredigt, bald als vertraulichere Umgangsrede (Homilie, praktische Schrifterklärung in einem Wochengottesdienste) sich darstellt. Was die Predigt zur Predigt macht und sie von jeder andern religiösen oder christlichen Rede unterscheidet, ist ferner der Text[5] oder das Schriftwort, das ihr nicht als bloßes Motto dient,

---

Damit wollen wir nicht sagen, daß nicht die Predigt (in unserm Sinne) auch Kerykti sches in sich schließen solle. Es giebt ja eben doch viele Namenchristen, an die immer wieder der Ruf zur Buße ergehen muß, und gewiß hat Schleiermacher die Sache zu sehr auf die Spitze gestellt, wenn er solche Erweckungspredigten ausschließt; vgl. Vinet, homilétique p. 12—13, der mit Recht an die Realität erinnert, die stärker ist als alle Theorie. Aber ebenso gewiß ist es, daß viele unserer eifrigsten Bußprediger sich darin verfehlen, daß sie immer nur mit dem Pflugschar dreinfahren, statt zu säen und zu begießen und die sprossende Saat mit mildem Geiste zu pflegen. So bleiben wir immer im Vorhof der Heiden und kommen nie in's Allerheiligste. Man soll die geförderten Christen und das Wachsen in der Heiligung nicht außer Acht lassen. Ueberdieß ist auch die Behandlung der sogenannten Nichtchristen innerhalb der Kirche doch eine specifisch andere als die der eigentlichen Heiden, „die draußen sind." Man kann doch an ihr Namenchristenthum, besser an ihren Christennamen appelliren, an ihre Taufe sie erinnern und alles das ideal an ihnen voraussetzen, was real noch nicht vorhanden ist. Ihr Gewissen ist ein anderes als das heidnische, und so muß auch die Rede an dieses Gewissen eine andere sein als an jenes. Uebrigens ist der kerygmatische Charakter der Predigt im Gegensatz gegen eine einseitige Beschränkung derselben auf das Darstellende im Cultus in neuerer Zeit wieder in energischer Weise geltend gemacht worden. So namentlich von J. H. F. Beyer: das Wesen der christlichen Predigt. Gotha 1861. Gegen Mißverstand und Mißbrauch der Schleiermacher'schen und Schweizer'schen Theorien ist darin viel Gutes und Beherzigenswerthes gesagt; ob die Theorie selbst damit widerlegt und beseitigt? ist hier nicht zu entscheiden.

[5] Textus (von texo), das Gewebe. Vom Gewebe der Rede: Quinctil. 8, 6. Ammian. Marcellin. 15, 7. Vgl. Stephani thesaur. — Im Mittelalter hieß die Bibel selbst textus; vgl. du Frêsne. Uebergetragen wird es hier auf den einzelnen Abschnitt der Schrift, auf deren Grundspruch, wie Campe (Wörterbuch) nicht übel übersetzt. Es fehlt zwar in der Geschichte der Homiletik nicht an Beispielen von Predigten ohne Text, oder über andere als Bibeltexte, z. B. über Liederverse oder Abschnitte aus dem Katechismus (Harms redet solchen auch theoretisch das Wort); allein es sind dann solche Vorträge eben nicht mehr Predigten, wie sie der zu seinem vollen Rechte gelangte protestantische Cultus verlangt. Sie mögen für andere er-

sondern die Wurzel bildet, aus der die Predigt hervorwächst. Dadurch wird nicht nur der Inhalt der Predigt, der immer ein biblischer sein muß, sondern auch die Form bedingt. Der Prediger ist nicht bloß Redner, er ist auch Ausleger; nur daß das eine Mal die eine, das andere Mal die andere Function mehr hervortritt (synthetische und analytische Predigten). Darum sagen wir, das Kunstverfahren des Predigers bewege sich sowohl auf dem hermeneutischen als dem rhetorischen Gebiet. Ueber das Erstere verweisen wir auf den exegetischen Abschnitt (§. 55). Was aber das Rednerische betrifft, so gilt es, der geistlichen Redegattung ihr besonderes Gebiet zu sichern. Wie die Religion weder ein Wissen noch ein Thun ist, so unterscheidet sich auch die religiöse Rede von den Redegattungen, die entweder mehr auf das Wissen oder auf das Thun abzielen. Das Erstere sind freilich nicht mehr Reden (im strengen Sinne), sondern sie nähern sich der Abhandlung (akademische Reden, Vorlesungen). — Die Predigt soll keine Vorlesung, keine Abhandlung sein; sie will zwar auch die religiöse Erkenntniß erweitern und berichtigen, aber nur, um dadurch die religiöse Stimmung selbst über sich in's Klare zu setzen, damit sie um so ungehinderter heraustrete. Der Prediger begnügt sich nicht, eine Ueberzeugung hervorgerufen zu haben, wenn diese nicht in das Herz übergeht; auch in die That soll sie übergehen. Gleichwohl unterscheidet sich die geistliche Rede auch wieder von den Reden, die es unmittelbar auf die That absehen und bei welchen der Redner sich zufrieden giebt, wenn nur das geschieht, was er im Auge hat, gleichviel aus welchem Grunde es hervorgehe. Dieß ist bei der parlamentarischen und gerichtlichen Rede der Fall. (Schon die alten französischen Homileten unterscheiden éloquence du barreau und éloquence de la chaire). Daraus geht hervor, inwiefern Demosthenes und Cicero uns als Muster gelten können [6]. Die Predigt hätte also auf das religiöse Gefühl zu wirken? Hier erheben sich dieselben Anstände, denen wir oben (S. 24 f.)

---

bauliche Zwecke sehr gut sein, die Predigt ersetzen können sie nicht. (Für Casualien eignen sich Reden ohne Text in der Regel noch besser; aber darum sind es eben Casualien.) Noch schlimmer als gar kein Text sind Texte aus weltlichen Büchern. Im Mittelalter ward über Aristoteles, später im 15. Jahrhundert über Brandt's Narrenschiff, zur Zeit der Aufklärung über Hufelands Makrobiotik gepredigt, und noch jetzt sollen die rationalistischen Unitarier in England ihre Texte aus Schiller und Byron entnehmen; s. Rosenkranz S. 368. Eine lehrreiche Erörterung über Nothwendigkeit oder Entbehrlichkeit des Textes und über die eigenthümlichen Schwierigkeiten, welche die Gebundenheit an den Text darbietet, findet sich bei Vinet, homilétique chap. 3.

[6] „Wer die gerichtlichen Reden des Demosthenes und Cicero schlechthin zu Mustern unserer Predigten nimmt, hat weder Begriff von Predigt, noch von gerichtlicher Rede; beider Zwecke hat er nicht verstanden." Herder im 40. Briefe (Werke X. S. 18). Vgl. indessen Provinzialblätter S. 374: „Plötzliche Thathandlungen und Entschlüsse, wie Demosthenes und Cicero, können sie (die Prediger) nicht erregen, weil sie's nicht sollen, und sollen's nicht, weil sie's nicht können; und wo sie's können, sollen sie's, und wo sie's sollen, können sie's. Philippe sind nicht vor unsern Mauern, daß wir sogleich thorhinaus rennen sollen in blindem Feuer, das ist wahr, und wer hat je darauf gearbeitet? Missethäter augenblicks zu verdammen und loszusprechen sind nicht — wer hat je darauf geredet? — aber gesetzt, so etwas wäre nun noch jetzt zu erreden, Lehrer! so mußt du's, und mußt's können oder — du redest schlecht. Wäre eine Christenpflicht, und welche es auch sei, gleich zu thun, und du hättest sie anschaulich zu machen, gleich darauf zu bringen — schwach, wenn du es nicht thätest, mit welcher Theorie du dich auch entschuldigen wolltest."

begegnet sind. Ein bloßer Gefühlserguß ist noch keine Rede. Die Predigt darf nicht ein Monolog, ein erweitertes Gebet, eine Meditation sein, bei welcher nur der Prediger in seinem Verhältniß zu Gott und Christus, nicht in dem zur Gemeinde erscheint (ähnlich dem „Zungenreden" 1 Cor. 14, 2). Das ist der Fehler, in den viele Gemüthsmenschen verfallen, die mit ihren Reden in der Luft schweben, statt Pfeile aus dem Köcher auszusenden nach dem Herzen. Die Rede unterscheidet sich eben dadurch vom Gedicht, daß sie nicht bloßer Erguß von Gefühlen ist; sie ist vielmehr (im etymologischen Sinne des Wortes) Homilie, d. h. Gespräch mit dem Zuhörer, den man sich nicht als rein receptiv, sondern als mitdenkend und mitfühlend, wohl auch als entgegnend und zweifelnd zu denken hat[7]. Sie hat also allerdings auch das dialektische Moment in sich aufzunehmen, nur muß dieses eine tiefere Unterlage haben, die des christlichen Gemeingefühls. Auch darf nicht Alles in der Dialektik aufgehn. Die Predigt muß nothwendig zugleich einen paränetischen (zumuthenden) Charakter haben, auf den Entschluß und die That hinwirken; aber auch dieser Entschluß muß aus dem angeregten Gefühl und aus bestimmter Gesinnung hervorgehn. Die Predigt ist Zeugniß von Christo und vom Leben in ihm, und Verkündigung dieses Lebens zugleich[8]; sie ist Rede wie vielleicht keine andere, indem sie den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, in den innersten Tiefen seines Wesens ihn erfaßt, sein Ich ihm aufschließt und ihn über sich selbst erhebt[9]. In der Predigt tritt allerdings die Individualität des Redners mächtiger hervor als in der Liturgie. Aber das ist nicht so zu fassen, als habe sich da die Individualität als Subjectivität geltend zu machen, als gelte es, sich selbst (Menschenwort) zu predigen, sondern da Christus in Jedem eine Gestalt gewinnt wieder in besonderer Weise, so kann sich hier das individuelle Leben nur zum Vortheil des Gesammtlebens in seiner höhern Eigenthümlichkeit kundgeben[10]. Getragen von

---

[7] „Le discours oratoire apparait comme une lutte, un combat. Cette idée lui est essentielle. Tantôt l'orateur combat une erreur par une vérité, tantôt il oppose à un sentiment un autre sentiment. C'est dans son véritable emploi, un combat, livré avec l'arme de la parole aux erreurs de l'esprit et aux travers du coeur." Vinet, hom. p. 10. Vgl. p. 558: „Le discours oratoire est un drame: chaque parole du prédicateur est une question, à laquelle l'auditeur réponde en lui-même, et sa réponse devient comme une question nouvelle, à laquelle l'orateur. Il y a donc un entretien intime dans tout l'acte oratoire. — Schon Cicero hatte auf die Frage, worin das Geheimniß der Rhetorik bestehe, geantwortet: Actio, actio, actio.

[8] Ehrenfeuchter läßt nur das Letztere von der Predigt gelten, das Erstere vom Gebet. S. 358.

[9] Vgl. Herder, der Redner Gottes (Werke zur Religion und Theologie X. S. 475 ff.).

[10] Wir möchten daher nicht mit Rosenkranz (1. Ausg.) S. 354 sagen, der Prediger habe seine Individualität zu verleugnen. Dieß setzt einen (leider freilich oft eintretenden Zwiespalt) voraus zwischen der Ueberzeugung des Predigers und der der Gemeinde (s. Strauß, Anhang zum Leben Jesu). Vielmehr hat der Prediger dahin zu arbeiten, daß die Geltendmachung seiner Individualität der Gemeinde zur Erhebung diene und daß in seinem Menschenwort Gottes Wort sich wiederspiegele; denn in der That hat man sich die Persönlichkeit des Predigers nicht zu denken bloß wie eine Röhre, durch die das Wasser, oder wie ein Glas, durch welches das Licht strömt. Vgl. Biedermann, die freie Theologie, S. 219. — Ganz stimmen wir dagegen mit der Fassung Rosenkranz's in der 2. Ausg. S. 366, wonach der Prediger seine Eigenthümlichkeit „nicht zu vernichten, sondern zu vollenden und zu verklären" hat.

diesem, strömt der Redner das in die Zuhörerschaft aus, was in ihm lebendig geworden, und dadurch weckt er auch in Andern ein neues Leben[11]. Er thut es aber eben in künstlerischer Weise, dadurch, daß er vorerst die schlechten Ansätze der Individualität, das bloß Subjective, Zufällige abstreift, daß er durch die vorangegangene Meditation das, was er vorbringen will, erst in sich selbst zum klaren Bilde sich gestalten und zu einem wahrhaften innerlichen Lebensacte kommen läßt, und daß er bis auf den einzelnen Ausdruck hin sich innere Gewißheit verschafft über das Recht und den Beruf, gerade so und nicht anders vor der Gemeinde als Redner aufzutreten[12].

Dieß führt auf die Kunstleistung im Einzelnen.

§. 107.

Die Homiletik zerfällt in einen allgemeinen und in einen besondern Theil: der letztere umfaßt 1. die Erfindung (Heuristik); 2. die

---

[11] Beyer a. a. O. zerlegt S. 25 den Begriff der Predigt in folgende drei Momente: 1. das schöpferische, 2. das empfangende, 3. das vermittelnde Princip. Diese drei sind ihm: 1. das Wort Gottes, 2. die Gemeinde, 3. die Persönlichkeit des Predigers. „Das Wort Gottes giebt der Predigt den Heil und Leben schaffenden Inhalt, das Leben aus Gott; die Beziehung auf die Gemeinde giebt ihr die geschichtlich und local bestimmte Gestalt; der Geist des Predigers endlich, in welchem sich die Einheit dieser beiden ersten Momente vollzieht, giebt ihr die Macht und Färbung des persönlichen Lebens."

[12] Es kann hier gefragt werden, ob denn aber nur der Geistliche in seiner amtlichen Stellung es zu dieser Lebensgestaltung bringen könne und nicht auch irgend ein anderes Glied der Gemeinde? In der ältesten Kirche traten auch Laien als Redner auf; bei den Quäkern ist die Sache zur Caricatur geworden, dadurch, daß man die Begeisterung von Zufälligkeiten abhängig macht und sie als eine abrupte faßt. — Wir denken es uns gar nicht als absolut unmöglich, daß nicht unser Cultus darin sich erweitern könne, daß auch andere Redner, als die Geistlichen, auftreten (natürlich nur unter Garantien, die das Kirchenregiment festzustellen hat). Die freien christlichen Vereine (Missions- und Bibelfeier) können als Beispiel angeführt werden, obgleich nicht Alles für den Cultus sich eignet, was dort angeht. Vorerst erinnern wir an die hohe Bedeutung der Gastpredigt und an das Wohlthätige eines Wechsels von Predigern in den Städten. Es scheint uns eine gänzliche Verkennung des Wesens der Predigt, wenn man sie, statt vom liturgischen, lediglich vom pastoralen Standpunkte auffaßt, und die Kanzel nur als den Hügel betrachtet, von wo herab der Hirte seine Heerde zu weiden habe. Wir verkennen nicht das Wohlthätige des Bandes zwischen dem Seelsorger und der Gemeinde, das durch die Predigt sich immer wieder fester schlingt, sowie den wichtigen Zusammenhang der homiletischen und der pastoralen Thätigkeit; aber gewiß ist das einseitige Festhalten an diesem Standpunkte Schuld an dem Schlendrian im Predigen, wonach der Pfarrer auf alle künstlerische Gestaltung der Rede verzichtet, indem er sich auf seiner Kanzel ebenso zu Hause weiß, wie auf dem Lehnstuhle seines Audienzzimmers. — Anregung hat ja auch wieder der Geistliche nöthig; auch er soll nicht bloß Gebender, sondern auch Empfangender sein; daher die Freude eines jeden tüchtigen Geistlichen, auch einmal einen andern zu hören als sich selbst. Hat man doch in neuerer Zeit nöthig gefunden, den Missionspredigten der Jesuiten Reisepredigten an die Seite zu stellen. Nur dürfen dann freilich Solche nicht wider den Willen des Ortsgeistlichen sich eindrängen und Zwietracht aussäen, wie bisweilen geschieht. Die Predigt ist eine Angelegenheit der Kirche, nicht der bloßen Gemeinde. Gegen die Predigt aus dem einseitigen Standpunkte der Seelsorge s. auch Ehrenfeuchter S. 370. Trefflich Vinet a. a. O. S. 227: La prédication, qui ne serait pas de la nature du culte, ne serait pas une vraie prédication.

Anordnung (Diataktik); 3. die Ausarbeitung und den Vortrag der Rede (Elocution und Peroration). Dabei hat man sich aber wohl zu hüten, daß man nicht das in der Abstraction Getrennte als ein wirklich Getrenntes fasse und überhaupt nicht über den willkürlichen Regeln der Schule, welche sich in die einzelnen Theile der Homiletik eingeschlichen haben, den wesentlichen Charakter und die Bedeutung der geistlichen Rede aus den Augen verliere.

Die Theorie kann in die zwei Fragen zerlegt werden: was soll gepredigt werden? und wie? Davon ist schon Augustin ausgegangen in seiner doctrina christiana. Das Was läßt sich als ein Allgemeines und als ein Besonderes fassen. Die allgemeine Frage ist die: Wie weit geht die Grenze der geistlichen Beredsamkeit im Ganzen? Diese Grenze ist das Christliche. Nichts darf Gegenstand des homiletischen Vortrags werden, was nicht im Zusammenhange steht mit dem christlichen Leben als solchem[1], und auf Gründung, Läuterung und Vervollkommnung desselben hinzielt; aber auch nichts darf ausgeschlossen werden, was in diesen Kreis gehört. Hierher gehört also die Bestimmung dessen, was christlich predigen heißt. (Verhältniß der Glaubens- zur Sittenpredigt; Beides soll sich durchdringen. Doch kann das eine Mal das Dogmatische, das andere Mal das Moralische vorwalten. — Wie weit darf das Politische vorkommen? wie weit das Naturleben [Wechsel der Jahreszeiten] berücksichtigt werden? u. s. w.) So weit das Allgemeine. Aber nicht Alles, was im Allgemeinen sich rechtfertigen läßt, läßt sich rechtfertigen im besondern Falle (eine Moral- oder Naturpredigt an einem Feste, etwa eine Frühlingspredigt am Ostertage, wäre unstatthaft). Alles zu seiner Zeit! Eine allgemeine Norm giebt hier das Kirchenjahr. — Aber bestimmter noch muß in jedem einzelnen Falle die Frage nach dem Was eintreten, und dieß führt auf den ersten Theil der speciellen Homiletik, welchen die Schule die Heuristik nennt: worüber soll eben jetzt gepredigt werden, in dieser Stunde? in diesem gegebenen Falle? Da kommen wir wieder in den Gegensatz des Gebundenen und Freien. (Welches das Bessere? darüber ist hier nicht zu entscheiden[2].) Es kann ein doppelter Fall eintreten: der Text ist gegeben und das Thema ist genauer zu fixiren, oder das Thema ist, wenigstens im Allgemeinen, gege-

---

[1] Daß dieses christliche Leben normativ gegeben ist im Worte Gottes, zumal in der Predigt Christi und der Apostel, setzen wir als selbstverständlich voraus. Vgl. übrigens Beyer a. a. O. S. 16 ff.

[2] Unter den neuesten Theoretikern hat sich Palmer für die Perikopen entschieden, jedoch wohl nicht aus genügenden Gründen; s. S. 371 ff. Wenn der Verfasser unter Anderm sagt: „Niemand habe zur Reformationszeit daran gedacht, diesen Zwang abzuschütteln", so war dieser Niemand — Zwingli. — Harms, sonst ein großer Freund des lutherisch Hergebrachten, ist gegen die Perikopen. Vgl. Ranke, das kirchliche Perikopensystem (Berlin 1847), und: der Fortbestand des herkömmlichen Perikopenbuches. Gotha 1859. — Statt der herkömmlichen Perikopen, die nicht einmal immer der Idee des Kirchenjahres entsprechen, lassen sich auch solche denken, die mit Rücksicht auf das Kirchenjahr gewählt sind und eine größere Mannigfaltigkeit zulassen. In dieser Beziehung enthält das §. 105 angeführte Werk von Bobertag viel Treffliches und Beachtenswerthes.

ben (in einer Casualpredigt, Katechismuspredigt), und der Text ist zu suchen. Wie weit darf der Prediger durch die subjective Gemüthsverfassung sich bestimmen lassen? wie weit sollen äußere Umstände ihn bestimmen? Soll er eine dogmatische oder exegetische Series verfolgen? und welche? Welche Theile und Bücher der Schrift verdienen besonders behandelt zu werden? (Alt- und neutestamentliche, geschichtliche und Lehrtexte. Parabeln. Große oder kleine Abschnitte? Evangelische oder epistolische, gnomologische Texte[3]?) Ueber alles dieses sind leitende Grundsätze nöthig; denn der Zufall soll so wenig gelten als die Laune. Ein vielfacher, lebendiger Umgang mit der Schrift, beständiges Aufmerken auf ihre praktischen Momente, Kenntniß des menschlichen Herzens, richtige Schätzung seiner eigenen Stimmung, vor Allem aber ein besonnenes Achten auf die Zeit und ihre Bedürfnisse, auf die Stellung der Kirche im Großen und auf die Bedürfnisse der Gemeinde im Einzelnen bedingen das Geheimniß der homiletischen Erfindung und sichern ebensowohl vor dem geistigen Bankerott des „sich Auspredigens", als sie alle unwürdigen Künste (durch Neuheit und Originalität zu überraschen) von vorn herein abschneiden[4]. Ist aber Thema und Text gefunden, so tritt die Aufgabe des **Ordnens** ein. Hier gilt es vor Allem, das Verhältniß des Textes zum Thema genauer zu bestimmen, und darnach wird sich der weitere Entwickelungsgang der Predigt richten, ob nämlich das Thema sogleich aus dem Texte gewonnen und dann von da aus weiter behandelt wird (die synthetische Predigt), oder ob die Rede an dem Faden des Textes sich fortspinnt, das Thema allmälig aus dem Texte sich aufbaut vor dem geistigen Auge des Zuhörers (die analytische Predigt). Beides kann sich auch vielfach begegnen und durchdringen, je weniger man auf unnatürlich steife Eintheilung, sondern mehr auf natürlich schöne Gruppirung der Gedanken sieht. Ordnung muß allerdings sein; aber nicht nur Ordnung, sondern auch Gliederung[5], richtige Vertheilung der wirksamen Punkte

[3] Ein gut gewählter Text ist eine halbe Predigt werth, und da sind gewiß die schlagenden, kurzen Texte von großer Wirkung. Trefflich sagt darüber **Palmer** S. 384: „Etwas Schönes, etwas Herrliches ist es, wenn es dem Prediger gelungen ist, schon mit dem Texte die rechte Saite anzuschlagen; das wirkt oft wie elektrisch auf die Versammlung, die sogleich empfindet, das sei es, was heute gesprochen werden müsse." — Warum soll das aber nur bei Casualien und nicht auch bei den übrigen Predigten stattfinden? Da, wo Bibellectionen gehalten werden, kann z. B. an einem Festtage immerhin die Festgeschichte gelesen und doch dem Prediger die Wahl eines Textes gelassen werden.

[4] Selbst vorzügliche Prediger haben sich verleiten lassen, entweder durch originelle Textwahl oder durch Aufstellung eines pikanten Thema's zu frappiren. Reinhard und Dräseke haben hier nach verschiedenen Seiten hin gefehlt; den Einen hat der Scharfsinn, den andern der Witz verleitet. Aber gerade der Perikopenzwang hat Reinhard verführt. — Die Sitte, kurze Texte, gewissermaßen nur Textesspitzen zu wählen, ist besonders in der französisch-reformirten Kirche zu Hause (s. die Predigten von **Adolph Monod** und **Alex. Vinet**).

[5] Trefflich sagt **Herder** von der wahren Disposition: „Da muß kein Bild, kein Satz, kein Komma sein, das nicht aus diesem Thema, wie ein Ast und sein Zweig, oder wie eine Blüthe und ein Blatt des Baumes aus solcher Wurzel, aus solchem Stamm gleichsam nothwendig erwüchse. Wenn's hier nicht steht, stehe es nirgends, und die Rede ist unvollständig; sie hat, was man von Gemälden sagt, ein Loch, eine Lücke." „Eine ganz andere Frage ist, ob man die Disposition wie ein nacktes Gerippe hinstellen soll? Das thut die Natur nicht, am mindesten soll es die Predigt thun. Natürliche Ordnung und eine fortgehende Analyse des Wortes Gottes ist ihr die beste Disposition." (S. den 45. der Briefe über das Studium der Theo-

(nicht nur nach logischem, sondern auch nach rhetorischem, künstlerischem Gesetze). Die Predigt darf ebensowenig einem unorganisirten Agglomerat und Aggregat von Sprüchen und Sentenzen, als einem Skelet gleichen. Ein schöner menschlicher Körper gliedert sich vor dem Auge, aber die Glieder sind elastisch verbunden, nicht mit Drähten zusammengeheftet; die Knochen dürfen ebensowenig herausstehen als im Fett verschwimmen. So mit der Predigt. Und darauf ruht das ganze Geheimniß der sogenannten Diataktik. Es hat sich da viel Pedanterie eingenistet, die aber — Gott Lob! — wieder im Verschwinden ist. Man wollte mit Lineal und Zirkel abtheilen, und eine äußere Symmetrie galt für das Gesetz der Schönheit (wie in den französischen Gärten). Man stellte ein Prokrustesbett auf, zerrte und schnitt, bis alle Theile gleich groß waren u. dgl. Ob die Predigt zwei- oder dreitheilig sein soll? ob mehr Theile als drei gestattet werden? wie viel Platz die Einleitung einnehmen dürfe? u. dgl. wurde mit der größten Gewissenhaftigkeit abgemessen und abgewogen. Viele arbeiteten sogar nach einer fremden Disposition — als ob nicht die Anordnung und die Ausführung sich gegenseitig bedingten! Ein Meister muß selber zuschneiden können; nur der Stümper flickt Lappen zusammen. Auch über die Ausführung (man faßte sie auch unter dem Namen der Semiotik zusammen) ist Viel geredet worden. Daß die Kanzel ihren eigenthümlichen Stil habe, ist so wenig zu leugnen, als daß es einen Gebet-, Gesang- und Baustil im Kirchlichen giebt. Der Prediger soll nicht schwatzen, er soll reden, und Rede ist Kunst[6]. Der Ton darf (vgl. den vorigen §.) weder ein bloß abhandelnder noch ein bloß ermahnender, noch ein bloß rührender sein[7]. Die Wahrheit der Rede bedingt auch ihre Schönheit[8]. Je mehr die Predigt zu ihrem Rechte kommt, desto reicher ist auch die Fülle des Ausdrucks, analog dem Worte Gottes, dem sie entströmt. Sie darf in den gehobenen Momenten an's Poetische streifen, ohne daß sie jedoch Poesie wird[9]. Alles Unedle, an die Capuzinade Streifende, muß ihr fern bleiben, sowie alles Gezierte, sowohl das was an die alltäglichen Lebensgebiete, als was an die Schul- und Büchersprache erinnert[10], mit einem Wort das rein Technische; daher auch alle nicht in der Bibel einheimischen Fremdwörter wo möglich zu vermeiden sind. Würde und Einfalt müssen sich in ihr zu der höhern Einheit der

---

logie.) Die beste Eintheilung wird übrigens immer die sein, wo die Gliederung des Textes auch die Gliederung der Predigt bedingt, wo diese gleichsam aus dem Texte herauswächst. Damit ist denn auch die Frage über den Vorzug der synthetischen oder der analytischen Predigten erledigt. S. Beyer a. a. O. S. 348.

[6] „Die Predigt ist eine Rede, nicht in dem Sinne des Gesprochenen nur, sondern im feierlichen Stil." Marheineke a. a. O. §. 325.

[7] Daraus ergeben sich von selbst die verschiedenen Redefiguren und Tropen, worüber Hüffell I. S. 324 ff.

[8] „Ist es der Begriff des Schönen, daß die Idee in der Form ihre adäquate Erscheinung finde, so kommt der Predigt immer eine heilige Schönheit zu. Ihr göttliches Wesen soll in der Form menschlicher Rede erscheinen, muß demnach die Rede in ihrer ganzen Anlage und bis in die einzelnen Worte hinein verklärend durchdringen. Aber eben darum ist die Schönheit der Predigt keine absichtlich gesuchte und künstlich gemachte, kein Flitterputz!" Beyer a. a. O. S. 348. Vgl. auch S. 567.

[9] Vgl. Palmer, über das Malen in den Predigten S. 85 ff. (obwohl wir nicht Krummacher absolut als Muster nennen möchten, dessen Farben doch bisweilen allzugrell sind; eher Theremin).

[10] Marheineke a. a. O. S. 234.



christlichen Salbung durchdringen. Die Popularität darf nicht zur Trivialität werden; die Ausdrücke müssen gewählt, aber nicht gesucht sein. Die wahre Popularität[11] gewinnt sich am leichtesten auf dem Boden der Schrift und der guten alten deutschen Kerntheologen. Dieses Aeltere muß aber wieder in die moderne Sprache verarbeitet werden, damit nicht ein abenteuerlicher Kanzeljargon entstehe, der dem Leben fremd bleibt[12]. — Ob die Predigt soll niedergeschrieben und memorirt, oder bloß im Geiste verarbeitet werden? das hängt von der Individualität ab, und darüber hat die Theorie nicht viel zu sagen[13]. Jedenfalls aber muß dieser Proceß des Schreibens und Memorirens als ein verschwindender gefaßt werden, von dem nichts in den Vortrag übergeht. Auch wo die Predigt geschrieben wird, muß sie im Geiste gleich als Rede, nicht als Aufsatz concipirt werden[14]. Als Rede müssen wir sie in uns herumtragen; sie muß uns immer auf der Zunge liegen; fortwährend müssen wir uns im Geiste auf der Kanzel denken, die Bibel vor uns aufgeschlagen, die Gemeinde um uns versammelt. Nur so werden wir Frische des Geistes genug bewahren, daß uns die Predigt über all den Präparatorien nicht alt wird, sondern daß sie vielmehr über der Meditation sich stets erneut und verjüngt, so daß die Stunde des Vortrags doch eigentlich erst die wahre Geburtsstunde der Predigt ist und es auf den Zuhörer den Eindruck macht, als drängte sie sich eben jetzt erst frei und sicher aus dem Innern hervor. Daß diese Wirkung eine halb oder ganz abgelesene Predigt nicht haben könne[15], versteht sich von selbst. Aber

---

[11] Nie wurde mehr von Popularität gesprochen, als zu einer Zeit, wo man vom wahren christlichen Volksleben sich entfremdet hatte. — Ueber das Geheimniß der Salbung (onction) sagt Vinet das Beste théol. past. p. 259.

[12] Vgl. hierüber den Bericht von H. P. Sturz über Herders Predigtweise in dessen Schriften, 2. Sammlung. Lpz. 1782. S. 389.

[13] Palmer, Homiletik S. 605: „Wie du es anfängst, um frei zu reden, ob durch schriftliche Vorbereitung oder nicht, darnach fragt die Gemeinde nichts und hat nichts darnach zu fragen; was du auf deiner Studierstube treibst, ist deine Sache; du kannst deine Predigten, wenn du Lust hast, lateinisch und französisch concipiren; sprichst du nur dein Deutsch auf der Kanzel frei, so geht das Weitere Niemand etwas an." — Uebrigens hat sich schon Schleiermacher dahin ausgesprochen, daß ruhige Naturen es eher wagen können, frei zu reden, während bewegliche besser thun, Gedanken und Ausdruck durch vorherige schriftliche Aufzeichnung zu fixiren; s. Schweizer, über Schleiermacher als Prediger S. 87 ff. Ein falscher Geniedünkel hat schon Manchen irre geführt; für Anfänger ist gewiß Schreiben und gewissenhaftes Memoriren zu empfehlen. So sagt schon der alte Zalansky (bei Burk, Pastoraltheologie S. 162): „Ein junger Prediger soll seine Predigten recht aussitzen und ausschwitzen; erst concipiren, und wenn sie gründlich verfertigt sind, dem Volke vortragen; er soll nicht extemporisiren." . . . „Schämen sollen sich die, welche sich daraus noch einen Ruhm machen wollen, daß sie in vielen Jahren nicht ein Blatt Papier zur Abfassung ihrer Predigten angewendet haben." Treffliches auch hierüber bei Vinet unter dem Abschnitt Elocution (Homil. p. 410 ss.). Darum sollen die Predigten doch nicht nach der Lampe riechen. Artis est artem celare.

[14] Der heilige Geist, sagt Goßner, habe am Pfingstfeste feurige Zungen, und nicht Schreibfedern ausgetheilt. — „Viel denken" und „wenig schreiben" war Bengels Grundsatz, und doch schrieb er gewissenhaft wenigstens die Disposition nieder.

[15] S. Rosenkranz S. 313 (2. Ausg. 369): „Unsere frühe Verwöhnung an das Lesen und Schreiben und unsere zu geringe Gewöhnung an das Denken ist, vorzüglich bei den gelehrt Gebildeten, der Grund, die freie Rede, welche nur aus der Selbstgewißheit des Geistes entstand, niederzuhalten." — Vgl. Palmer a. a. O.

auch eine schülerhaft und schlecht memorirte, sowie eine eigentlich extemporirte Predigt, in welcher man dem Redner die Geburtswehen ansieht, unter denen sich die Gedanken hervorarbeiten, macht einen peinlichen oder bei großer Zungenfertigkeit einen widerlichen Eindruck. — Endlich aber dürfen, damit die Predigt ihr frisches Colorit behalte, jene verschiedenen Operationen der Erfindung, Anordnung und Ausarbeitung nicht in todter Besonderung aufgefaßt werden, sondern Eins muß auf das Andere bestimmend, ergänzend und berichtigend einwirken. Im Augenblick der geistigen Conception muß eigentlich schon die ganze Predigt vorhanden sein, wie die Pflanze im Keim. Sie muß sich vor dem Geiste nur auseinanderlegen, sich setzen und abklären in chemischem Processe. Darum findet kein absolutes Nacheinander statt. Die Anordnung wirkt oft wieder auf die genauere Fixirung des Thema's, die Ausführung auf die Anordnung zurück, und erst aus dem gehörten Worte läßt sich das geschriebene berichtigen. Es kann eine Predigt stilistisch vortrefflich sein: aber sie liest sich besser, als sie sich anhört; darum müssen wir uns in die Predigt nicht nur hineindenken, sondern auch hineinhören [16]. Nur so geschieht es, daß über dem Memoriren, das vielmehr ein Meditiren sein soll, sich die Predigt immer mehr aus- und abrundet, ja bis in den innersten Kern hinein sich verklärt und vergeistigt, bis auf den Moment des Vortrags, durch den sie doch eigentlich erst als die reife Frucht vom Prediger sich ablöst [17].

Was nun endlich den Vortrag betrifft, so sind die meisten Regeln negativer Art (Harms faßt Alles in die drei L zusammen: langsam, laut, lieblich), und namentlich über sogenännte körperliche Beredsamkeit lassen sich nur die allgemeinsten Cautelen aufstellen, da überdieß Vieles durch die Individualität des Redners bedingt ist [18].

---

[16] In dieser Beziehung ist allerdings das laute Memoriren oder doch wenigstens das innerliche Halten der Rede statt des bloßen Durchdenkens zu empfehlen. — „Burnet, Erzbischof von Salisbury, hatte die Gewohnheit, wenn er spazieren ritt oder ging, über einen gewissen Text mit lauter Stimme ohne Vorbereitung zu reden, wodurch er eine solche Uebung erlangte, daß er von einer jeden Sache ohne langes Nachdenken auf eine geziemende Weise reden konnte." Burk, Pastoraltheologie S. 163.

[17] Daraus folgt, daß eine und dieselbe Predigt nicht zum zweiten Male gehalten werden kann. — Das gilt aber nur, wo die Predigt wirklich eine reife Frucht geworden. Anfängern kann vielmehr unter Umständen gerathen werden, dieselbe Predigt öfter zu halten; doch so, daß immer eine Vervollkommnung eintritt und damit immer eine neue Schöpferfreude. Auf einer alten Predigt herumreiten — ein trauriges Ding! „Das Nichtgenügen früherer Predigten (sagt Palmer a. a. O. S. 713) sollte bleiben, so lange wir leben." Schon Augustin war mit seinen Predigten immer unzufrieden, nachdem er sie gehalten. Wann wird die Unsitte aufhören, eine einmal gelernte Predigt, gleich einer einstudirten Rolle, in verschiedenen Kirchen zum Besten zu geben?

[18] Herder hat keine, Schleiermacher nur wenig Gesticulation. Nachahmen läßt sich hier nichts; am wenigsten vor dem Spiegel einstudieren. Ein guter Freund, der auf falsche Betonung und schlechte Geberde uns aufmerksam macht, ist der beste Spiegel. Im Uebrigen bleibt es bei Göthe's Worten (im Faust):

„Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen,
Wenn es nicht aus der Seele dringt
Und mit urkräftigem Behagen
Die Herzen aller Hörer zwingt.
Sitzt ihr nur immer, leimt zusammen,
Braut ein Ragout von Andrer Schmaus,

§. 108.

Methodologie.

Vorübungen zum Predigen sind: 1. Weckung und Schärfung des praktischen Sinnes überhaupt bei dem Studium der Bibel; 2. Aufzeichnung einzelner Gedanken, worin die Keime zu künftigen Thematen liegen; 3. Uebung im Vortrage. Diese soll schon vor den eigentlichen Predigtübungen eintreten. Letztere dagegen finden am Besten in einem wirklichen Gottesdienste vor der Gemeinde statt. Das fleißige und andächtige Hören der Predigt während des Gottesdienstes, sowie auch das Lesen älterer und neuerer homiletischer Erzeugnisse wirkt besonders bildend auf den künftigen Prediger.

Man soll die Exegese allerdings nicht bloß mit dem Blick auf die Kanzel treiben; aber neben der gelehrten Exegese sollte immer auch die praktische hergehen[1]; die Studierenden sollten mehr zusammen die Schrift lesen (collegia biblica), und auch der Einzelne kann sich oft über dem Studium Einiges aufzeichnen, das ihm später praktisch zu gute kommt. Wer immer mit der Schrift umgeht, wie ein Studiosus der Theologie es thun soll, der muß auch von ihren Blitzen getroffen werden oft mitten unter der trockensten Arbeit. Das sind die Blitze, die ein fruchtbares Wetter verkündigen. Jeder Theologe sollte sich ein Notizbuch halten, in das er die

---

Und blast die kümmerlichen Flammen
Aus eurem Aschenhäufchen 'raus!
Bewunderung von Kindern und von Affen,
Wenn euch darnach der Gaumen steht:
Doch werdet ihr nie Herz zu Herzen schaffen,
Wenn es euch nicht von Herzen geht."

. . . „Es trägt Verstand und rechter Sinn
Mit wenig Kunst sich selber vor,
Und wenn's euch Ernst ist, was zu sagen,
Ist's nöthig Worten nachzujagen?
Ja, eure Reden, die so blinkend sind,
In denen ihr der Menschheit Schnitzel kräuselt,
Sind unerquicklich, wie der Nebelwind,
Der herbstlich durch die dürren Blätter säuselt."

[1] In Rheinwalds Tagebuch auf einer Reise zu Deutschlands Kanzelstühlen (Schuderoffs Journal 6. Bd. 1. St.) heißt es unter Anderm: „Die theologische Philologie hat uns nie gute Kanzelredner geliefert. Homiletische und philologische Theologie scheinen vielmehr, wie böse Eheleute und verwandte Pole, einander aus allen Kräften zu fliehen und die trockene Wörtermaceration und Nußknackerei des Exegeten der Tod wahrer Kanzelberedsamkeit zu sein. Zwischen dem hermeneutischen Krippenbeißer, dem kritischen Nagethiere und zwischen dem erbaulichen Volksredner ist eine ungeheure Kluft befestigt." — Schlimm, wenn es sich wirklich so verhielte! Wir glauben vielmehr, daß die besten Exegeten auch die besten Prediger seien; aber freilich kommt es darauf an, wie man Exegese treibt. Die Flucht vor gründlicher Exegese führt nicht selten zu willkürlicher Spielerei mit Allegorien, wogegen Vinet mit Recht bemerkt, daß sie durch den praktischen Zweck der Predigt nicht entschuldigt werde, s. dessen Hom. p. 129 ss.

aus der Schrift gewonnenen Samenkörner einträgt, mit kurzen Andeutungen über Anordnung und Ausführung. Das sind die besten Predigermagazine, die man sich selber anlegt. Predigtübungen lassen sich nicht anstellen, wie die chirurgischen Uebungen am Phantom. In der That ein Phantom, wenn ein Studiosus im Auditorium predigt und seine Mitstudierenden sammt dem recensirenden Professor die Gemeinde vorstellen sollen! Lesen läßt sich eine Predigt vor einer kritischen Zuhörerschaft, halten nicht. Soll man etwa gar zur Probe beten? zur Probe ermahnen? zur Probe strafen und trösten? — Aber im Vortrage soll man doch geübt werden? Gut! Dazu mögen andere Reden (eher noch als Gedichte, weil die Declamation eine ganz verschiedene ist) gewählt werden. Darauf sollte die Schule hinwirken. Auch Vereine der Studierenden, worin Redeübungen gehalten werden, sind eine gute Vorbereitung. Gilt es aber, einmal die Predigt als Uebung zu halten (und das soll mindestens im letzten Studienjahr, besser schon früher geschehen[2]), so wage man es mit Gott in einer christlichen Kirche, etwa auf dem Lande. Solche Predigten bringen dem strebenden Geiste und vor Allem dem Gemüthe weit mehr Gewinn als Predigten vor Schulbänken. — Hinterher mag immer die Kritik folgen, aber sie soll uns nicht zum Voraus die Freude verderben. Uebrigens fühlt und hört nur der sich in den rechten Ton der Predigt hinein, der oft und gern Andere predigen hört. Es ist eine Unart unserer blasirten Zeit, nur ausgezeichnete Redner hören zu wollen. Aus jeder Predigt (selbst aus einer schlechten) läßt sich lernen. Das schließt aber auch wieder nicht aus, daß man je mit dem Tüchtigsten und Trefflichsten sich bekannt mache, wo die Gelegenheit gegeben ist. Hier kommt uns die reiche Predigtliteratur zu statten. Das Lesen einer Predigt ist freilich nicht, was das Hören; aber es hat auch wieder seine Vortheile. Hier darf die Kritik weit mehr hervor-

---

[2] Doch auch nicht allzufrüh! — Auch kommt sehr viel auf die Wahl des Textes und des Thema's an. Viele wollen in der ersten Predigt ihre ganze Theologie auskramen, Viele ihr ganzes Herz ausschütten. Eine weise Beschränkung thut hier sehr noth. Wer noch in der Periode des theologischen Kampfes steht, hüte sich, die Gemeinde mit seinen Zweifeln oder mit Schulfragen überhaupt zu behelligen; er wähle sich ein Thema, das er bewältigen kann, das ihm durchsichtig und objectiv geworden ist und das er zu handhaben weiß; hier ist sogar ein überwiegend moralisches Thema zu empfehlen. Uebrigens gilt hier Herders väterlicher Rath a. a. O. S. 39: „O Freund, Freund, eilen Sie nicht zu jung, zu leichtsinnig, zu oft auf die Kanzel. Sie haben ja andere Uebungen für sich in der Stille, die Sie weiter bringen werden. Und möchten Sie ja predigen, so legen Sie das Gewand der Bescheidenheit an von Kopf zu Füßen. Nichts steht einem jungen Redner besser als dieses, zumal einem jungen geistlichen Redner." Viele hält indessen auch eine allzu große Schüchternheit von der Kanzel ab, und die Gefahr, stecken zu bleiben. Diese, die oft ebensosehr in der Eigenliebe, als in der wahren heiligen Scheu vor der Wichtigkeit des Amtes ihre Wurzel hat, kann nur auf moralischem Wege überwunden werden. Die ächte *παῤῥησία* ist eine Gnadengabe. Uebrigens haben immer die Besten die meiste Angst empfunden. Schon Plinius schreibt (epp. VII, 17): Quod M. Cicero de stilo, ego de metu sentio. Timor est emendator acerrimus. Hoc ipsum, quod nos recitaturos cogitamus, emendat; quod auditorium ingredimur, emendat; quod pallemus, horrescimus, circumspicimus, emendat. — Luther hielt seine erste Predigt im Convent der Augustiner, ehe er es wagte, öffentlich aufzutreten; Spener sagt, es sei ihm gewesen, als er zuerst die Kanzel bestiegen, als werde er zum Richtplatz geführt, und Heinrich Möwes bezeugt, daß er viel mehr gezittert habe bei seiner ersten Predigt, als bei dem Donner der ersten Schlacht (s. dessen Leben S. 4).

treten als beim Hören während des Gottesdienstes. Aus dem Lesen von Predigten sollte man, weit mehr als geschieht, ein Studium machen. Jeder Künstler wird an die Betrachtung von Kunstwerken gewiesen; der Dichter muß wieder Dichter lesen, warum soll dieß nicht auch mit Predigten geschehen? Eine mit Andern gelesene Predigt nachconstruiren, ihre wirksamen Punkte auffinden, in das Geheimniß ihres tiefern christlichen Lebenszusammenhanges eindringen, die Predigtweise des Einen mit der des Andern vergleichen (Harms und Schleiermacher, Dräseke und Reinhard, Al. Schweizer und Tholuck, Steinmeyer und Ahlfeld) ist eine Uebung, zu der Studierende von dem Lehrer der Homiletik, mehr als geschieht, anzuleiten wären. (Homiletische Kränzchen.) Dieses kritische Lesen ist auch das sicherste Bewahrungsmittel gegen ein sklavisches Nachahmen von sogenannten „Musterpredigten", wobei es den Nachahmern gewöhnlich begegnet, daß sie gerade die Fehler und Excesse nachahmen[3].

Geschichte der Homiletik.

a. Geschichte der christlichen Predigt.

Die älteste Predigt war κήρυγμα, und erst als ein christlicher Cultus sich geordnet hatte, entwickelte sich die Form der Homilie, neben der aber auch freiere Reden einhergingen. Origenes, Euseb von Cäsarea, Euseb von Emisa, Gregor der Wunderthäter, Athanasius, Basilius der Große, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz, Cyrill von Jerusalem, Ephräm der Syrer, Macarius, Amphilochius, besonders aber Johannes Chrysostomus haben uns theils Reden theils Homilien hinterlassen; nicht immer frei vom Einfluß der antiken Rhetorik, die sie in den heidnischen Schulen gelernt hatten. In der lateinischen Kirche zeichnen sich die kirchlichen

[3] Vgl. hierüber Sickel, Halieutik S. 16—17. Das an einigen Orten übliche Ausschreiben von Preisen für die beste Predigt scheint uns unstatthaft und der Würde der Predigt zuwiderlaufend. Eine wissenschaftliche Untersuchung eignet sich wohl zu einer Preisfrage; auch rein künstlerische Leistungen lassen sich auf dem Wege des Wetteifers um einen ausgesetzten Preis erzielen. Aber Predigten, geistliche Lieder, Gebete? Nein!

[4] Ph. H. Schuler, Geschichte der Veränderungen des Geschmacks im Predigen. Halle 1792—94. 3 Bde. Dessen Beiträge zur Geschichte der Veränderungen des Geschmacks im Predigen. Halle 1799. C. F. Ammon, Geschichte der Homiletik seit der Wiederherstellung der Wissenschaften. Göttingen 1804. Thl. 1 (erste Periode von Hus bis Luther; mit einer historischen Einleitung in die Geschichte der Homiletik von der Entstehung des Christenthums an bis auf den Anfang des 15. Jahrhunderts). J. W. Schmidt, kurzer Abriß der Geschichte der geistlichen Beredsamkeit und Homiletik. Jena 1790. 1800. (als dritter Theil der Anleitung zum populären Kanzelvortrag). J. Schuderoff, Versuch einer Kritik der Homiletik, nebst einem beurtheilenden Verzeichnisse der seit Mosheim erschienenen Homiletiken. Gotha 1797. G. H. Lentz, Geschichte der christlichen Homiletik. Braunschweig 1839. C. F. W. Paniel, pragmatische Geschichte der christlichen Beredsamkeit und der Homiletik. I. 1. 2. II. 1. Lpz. 1839 ff. C. F. G. Schenk, Geschichte der deutsch-protestantischen Kanzelberedsamkeit von Luther bis auf die neuesten Zeiten. Berlin 1841. Döring, die deutschen Kanzelredner des 18. und 19. Jahrhunderts. Berlin 1830. E. Leopold, das Predigtamt im Urchristenthum, mit Rücksicht auf dessen Veränderungen und weitere Ausbildung dargestellt. Lüneburg 1846. *W. Beste, die bedeutendsten Kanzelredner der ältern lutherischen Kirche, von Luther bis zu Spener. 1. Bd. (auch unter d. T.: die Kanzelberedsamkeit der lutherischen Kirche des Reformationszeitalters). Leipz. 1856. 2. Bd. (die nachreformatorischen Kanzelredner der lutherischen Kirche des 16. Jahrh.) ebend. 1858. Al. Vinet, Histoire de la prédication parmi les Réformés de France au dix-septième siècle. Paris 1860.

Vorträge eines Zeno Veronensis, Ambrosius, Gaudentius, Augustin, Leo I. u. A. aus (vgl. Homiliarium patristicum von Pelt und Rheinwald, oben S. 266). — Im Mittelalter kam das Predigen in Abnahme. In der griechischen Kirche hielten Joh. Damascenus und Photius Reden zu Ehren der heiligen Jungfrau und der Bilder; aber schon die trullanische Synode (692) hatte die Geistlichen an die Benutzung der alten und bewährten Homilien gewiesen. Auch im Abendlande half man sich erst mit Sammlungen (Postillen, d. i. post illa scil. verba Domini sive Scripturae Sacrae), die auf Geheiß Karls des Großen durch Paul Warnefried und Alcuin veranstaltet wurden und denen ähnliche Sammlungen von Rhabanus Maurus, Haymo von Halberstadt u. s. w. folgten. Es sollte nach diesen Mustern in der Landessprache gepredigt werden. Mit dem Ueberhandnehmen der Hierarchie und der Aeußerlichkeit im Cultus wurde aber dieß wieder in den Hintergrund gedrängt, und wo die christliche Rede sich mächtig erwies, war es weniger in der Kirche als auf offenem Felde, oft auf der Straße (in den Klöstern ward lateinisch gepredigt). Besonders ragt der heilige Bernhard (Doctor mellifluus) hervor, und neben ihm der große Scholastiker Thomas Aquino. Einen neuen Schwung brachten die Bettelmönche in das Predigtwesen (seit dem 13. Jahrhundert); über den Franciscaner Berthold aus Regensburg († 1272), der, wenn den Chronisten zu glauben ist, vor 60,000 Menschen predigte, vgl. Kling (1824). Unter den Mystikern zeichneten sich Meister Eckart, Heinrich Suso, besonders Johann Tauler aus. Desgleichen wirkten Joh. Milicz, der Vorläufer von Hus, und dieser selbst vortheilhaft auf die Predigt ein. Der Kanzler Gerson predigte theils lateinisch, theils französisch, und gewaltig in der Rede war besonders der Florentiner Girolamo Savonarola (vgl. die Monographien von Rudelbach und Meier oben S. 238). Das 15. Jahrhundert führte wunderliche Gegensätze mit sich, das Komische drängte sich dicht an das Ernste; daraus hat man sich die burleske Predigtweise eines Gabriel Barletta, Olivier Maillard, Michael Menot und auch theilweise des trefflichen Geiler von Kaisersberg zu erklären. Dagegen haben die Brüder vom gemeinsamen Leben (s. Ullmann, Reformatoren von der Reformation 2. Bd.) die evangelische Predigt gefördert. — Besonders aber erschien die Reformation des 16. Jahrhunderts als die Wiedergeburt der christlichen Predigt aus dem Worte Gottes. Vor Allen ragt Luther selbst hervor (Kirchenpostille, vgl. Lentz II. S. 26—29. u. E. Jonas, die Kanzelberedsamkeit Luthers nach ihrer Genesis, ihrem Charakter, Inhalt und Form, Berl. 1852), hinter welchem übrigens auch Zwingli nicht zurückzutreten hat, obwohl Beider Weise nach ihren Individualitäten und ihrer Stellung sehr verschieden war. Eigenthümlich ist wieder Calvin (vgl. Henry II. S. 192 ff.), und auch die meisten der übrigen Reformatoren (Oekolampad, Bullinger, Berthold Haller) waren gute Prediger. Indessen hörte die Zeit der Eigenthümlichkeit bald auf, und es folgten Luthers Postillen andere nach, die wieder von Andern mit mehr oder weniger Glück benutzt wurden. Von diesen Postillatoren sind zu merken: Anton Corvinus, J. Brentz, J. Avenarius (Habermann), Martin Chemnitz, L. Osiander (Bauernpostille), J. Matthesius (Bergpostille), Veit Dietrich (Kinderpostille u. Hauspostille; letztere neu herausg. v. J. T. Müller, Stuttg. 1845). — Das Ende des 16. u. des 17. Jahrh. brachte manche Geschmacklosigkeiten mit sich (wovon Beispiele bei Schuler), und besonders wurde viel auf den Kanzeln gezankt (Controverspredigten) und die Ketzer ausgescholten. Daneben zeigten sich würdige, salbungsreiche Prediger aus, namentl. Joh. Arnd († 1621, Verf. der Schrift „wahres Christenthum"), Valerius Herberger († 1627), Joh. Valentin Andreä u. A. Auch die Predigtform wurde nun unter die Scheere genommen, künstliche

Eintheilungen angebracht (fünferlei usus: 1. didascalicus, 2. elenchticus, 3. paracleticus, 4. epanorthoticus, 5. paedeuticus). Es gab am Ende (wörtlich) hunderterlei verschiedene Methoden (Lentz II. S. 114 ff.) und alle mögliche Raritäten in Beziehung auf Thema, Exordium, Eintheilung. In der katholischen Kirche Deutschlands erreichte die Geschmacklosigkeit (doch weniger die pedantische, als die sich gehen lassende genielle) ihre Spitze in dem originellen Prediger Ulrich Megerle (gewöhnlich Abraham a Sta. Clara genannt, † 1709 als kaiserl. Hofprediger zu Wien), der bei vielen Vorzügen die Popularität ins Triviale trieb und so durch seine scurrile Weise zum Sprüchwort geworden ist. Ganz anders sah es in Frankreich aus. Sowohl die französischen Reformirten als Katholiken hatten um diese Zeit ihre gefeiertsten Kanzelredner. Unter den Erstern sind zu nennen: Jean Mestrezat († 1657), P. du Bose († 1692), Jean Claude († 1687) und besonders Jacques Saurin († 1730 als Prediger im Haag); unter den Letztern Mascaron († 1703) und besonders Fléchier († 1710), Bossuet († 1704), Bourdaloue († 1710), Massillon († 1742); doch haben diese ihren Ruhm mehr der Classicität ihres Stiles (sie ahmten Chrysostomus nach) als der Tiefe und der Eigenthumlichkeit ihrer christlichen Anschauungen zu verdanken (vgl. Theremin, Demosthenes und Massillon, Berlin 1845). Dagegen zeichnet sich Fénélon († 1715) durch seine Innerlichkeit aus. Nach der Uebersiedlung der unter Ludwig XIV. vertriebenen Hugenotten nach Deutschland richtete man sich auch hier bald nach den französischen Mustern eines Ancillon, Abbadie, Jacquelot, Lenfant, vorzüglich aber nach Saurin. Dazu kam noch das englische Vorbild des klarverständigen und gemäßigten J. Tillotson († 1694). Es begann überhaupt eine dogmatisch mildere, mehr auf das Sittliche gerichtete, in der Sprache elegantere Predigtweise, als deren Vertreter zunächst die Schweizer Osterwald und Werenfels zu betrachten sind. In Deutschland hat der Spener-Franckesche Pietismus wieder zu den tiefern Lebensbedingungen der christlichen Predigt zurückgeführt; aber zur künstlerischen Gestaltung derselben konnte es von dieser Seite nicht kommen (Speners Stil war schleppend). Auch der Wolfianismus war der freien Bewegung der Rede nicht günstig. Die Definir- und Demonstrirsucht erreichte auch hier bei Einigen einen hohen Grad des Lächerlichen. Nun bildet J. J. Rambach († 1735) den Uebergang aus der pietistischen in die philosophische Methode, welcher J. G. Reinbeck († 1741) folgte. Erst mit Mosheim († 1755) beginnt indessen die neuere Kanzelberedsamkeit. Man nannte ihn den deutschen Bourdaloue; sein Muster war Tillotson. An ihn schlossen sich an: J. A. Cramer († 1788), der ältere und der jüngere Sack, Jerusalem, Spalding, Zollikofer, Resewitz, Teller, Bartels u. A. Vorherrschend war in den meisten Werken dieser zum Theil sehr gefeierten Prediger das Reflectirende und Moralisirende; daneben machte sich auch die Nützlichkeitstheorie mehr und mehr geltend. Unter ihrem Einflusse wurden die Predigten nicht nur zu trocknen moralischen Abhandlungen, sondern sogar zu populären Vorlesungen über Landwirthschaft, Gesundheitslehre u. s. w. (Zerrenners Natur- und Ackerpredigten; Steinbrenners Predigten über Hufelands Makrobiotik.) Neben diesen Verirrungen hatte indessen auch die strengere evangelische Predigtweise fortwährend Vertreter. Im Würtembergischen galt als Muster G. C. Rieger († 1743), und in Preußen ward „der Redner Gottes" Willamovius das Ideal, dem Herder nachstrebte. Herder (vgl. über ihn Schwarz im Herder-Album 1845 S. 170 ff.) und Lavater begriffen wieder die Aufgabe der heiligen Rede und bildeten nicht nur zu der strengern, sondern auch zu der durch den Kantianismus hervorgerufenen rationalistischen Predigtweise, die wir durch Löffler († 1816) u. A. repräsentirt finden, einen entschiedenen

Gegensatz. Beide folgten indessen mehr ihrem Genius, als daß sie an irgend eine Schulmethode sich gebunden hätten. Als Gründer einer solchen und als Vertreter eines streng logischen Schematismus ist zu betrachten F. V. Reinhard († 1812; vgl. seine Geständnisse, Sulzb. 1811), dessen Predigten (gesammelt in 35 Bänden 1793—1813) lange Zeit als Musterpredigten galten (Vorzüge: Ideenreichthum, besonders in moralischer Beziehung, Klarheit und Bestimmtheit der Gedanken, Kraft und Würde des Ausdrucks; Mängel: weithergeholte, oft schielende Textbenutzung und bei aller religiösen Wärme doch wieder eine gewisse Trockenheit und prosaische Nüchternheit). Die Zollikofer-Reinhard'sche Predigtweise machte sich sowohl bei Rationalisten als Supranaturalisten geltend, wie sie überhaupt einem theologischen Standpunkte angehört, auf dem dieser Gegensatz noch nicht innerlich überwunden ist. Die vorzüglichsten Prediger, die mit mehr oder weniger Freiheit und Eigenthümlichkeit diesen ältern Vorbildern sich anschlossen, sind: Marezoll, Ribbeck, Hanstein, Ehrenberg, Eylert, Klefeker, Ammon, Bretschneider, Tzschirner, Schuderoff, Röhr, Zimmermann, Schmalz, Böckel, Alt, die Straßburger Haffner und Blessig, die Schweizer Müslin, Stolz, Häfeli, Heer, Fäsi und Andere. (Mehrere derselben haben auch einen höhern Schwung der Rede genommen als die genannten Muster.) Wie in die Theologie überhaupt, so brachte Schleiermacher († 1834) auch in die Predigtweise eine neue Bewegung[5]. In seinen frühern Predigten (1. Sammlung 3. Aufl. Berlin 1816) schlägt noch die ältere (moralisirende) Weise vor; später machte sich das eigenthümlich Christliche auch in seiner Predigtweise mehr geltend, wenn gleich auf eigenthümlich Schleiermacher'sche Weise. (Die dialektische Methode Schleiermacher's ist von Vielen sehr unglücklich nachgeahmt worden; seine Predigten verdienen eher Studium als Nachahmung.) Mehr von dem Standpunkte des Volkes und seiner Bedürfnisse aus gefaßt und ächte Muster christlicher Popularität sind die Predigten (Sommer- und Winterpostille) von Claus Harms in Kiel. Bei Dräseke ist die frühere und spätere Periode zu unterscheiden; das Haschen nach Originalität schadet nicht selten der Tiefe des Eindrucks. Auf die Spitze getrieben erscheint die an's Bizarre und mitunter an's Geschmacklose streifende Originalität bei F. A. Krummacher. Großes rhetorisches Talent und stilistische Vollendung zeichnet die Predigten von Theremin aus, und im Allgemeinen läßt sich behaupten, daß mit dem Lebendigerwerden der Theologie auch die Predigten wieder lebendiger und individueller geworden sind[6]. Es ließe sich eine große Reihe von Namen nennen, in welchen bald mehr die dialektische Schärfe oder die Tiefe des Gedankens, bald mehr die Innigkeit des Gefühls, bald mehr die Kraft der evangelischen Ueberzeugung und das Feuer eines neu erwachten Eifers in sehr verschiedenen Formen und Färbungen sich kund giebt. Es genüge zu erinnern an Menken, Emmerich, Hoßbach, Jonas, Sydow, de Wette, Al. Schweizer, Grüneisen, Tholuck, Nitzsch, Strauß, Harleß, Jul. Müller, Tob. Beck, Arndt, die beiden Hofacker, Krummacher, Ahlfeld, Schenkel, Rust, Palmer, Ehrenfeuchter, Ebrard, Steinmeyer, Couard, Gerock, Hoffmann, Kohl-

[5] Al. Schweizer, Schleiermacher's Wirksamkeit als Prediger. Halle 1834. Rhenius, Magdeb. 1837. Rienäcker in den Studien und Kritiken 1831. 2. S. 240—54. Sack ebend. S. 350—85. Lücke, Erinnerungen an Schleiermacher, ebend. 1834. 3. S. 745 ff. Ueber Schleiermachers politische Predigten: Wehrenpfennig in der prot. KZ. September 1859.

[6] Vgl. Palmer, Homiletik S. 40. (Doch ist zu viel gesagt, wenn es heißt, daß unter den rationalistischen Predigten eine der andern gleich sehe).

brügge, Sander, Mallet, Bernet, Büchsel, Harms (in Hermannsburg), Langbein, Müllensiefen, Kapff, als Repräsentant des modernen Rationalismus Schwarz in Gotha. — Unter den französischen Kanzelrednern verdienen Adolf Monod (deutsch von Seinecke, Hannov. 1860), Alexander Vinet (Discours, Méditations, Etudes évangéliques 1837—51), Coquerel (Vater u. Sohn), Colani, Grandpierre u. A. auch von Deutschen studiert zu werden. Eine eigenthümliche Erscheinung ist der englische Baptistenprediger Charles Hadding Spurgeon (ins Franz. übersetzt von Bérard, Einiges davon ins Deutsche von Rehfuß, Balmer, Rind u. A.). Ueber den nordamerikanischen Prediger Beecher vgl. Gelzers Monatsbl. 1860. S. 244. — In der katholischen Kirche sind (außer den oben Genannten) M. Sailer, Mutschelle, M. Boos, J. Brand, H. Förster, Rob. Kälin zu nennen. Aufsehen erregend waren, ein Jeder für seine Zeit, Zacharias Werner in Wien, Lacordaire in Paris, P. Ventura in Rom.

b. Geschichte der Predigttheorie.

Christus predigte gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten. Die Apostel verkündeten an Christi Statt: Lasset euch versöhnen mit Gott. Dazu bedurfte es keiner menschlichen Anweisung. Der Geist gab ihnen ein, was sie reden sollten. Es ist daher „eine Hauptaufgabe der theologischen Wissenschaft, das Wesen der apostolischen Predigt recht gründlich zu erkennen, um so einen Maßstab für die christliche Predigt überhaupt zu gewinnen" (Beyer a. a. O. S. 19). Aber als die Gemeinde gegründet war und menschlich geordnete Verhältnisse eintraten, bildete sich neben der Theologie als Wissenschaft auch die Predigtkunst aus. (Schon Origenes brachte den Grundsatz zur Anerkennung, daß die didaskalische Predigtform ein Kunstwerk sei; s. Pelt [nach Paniel] S. 646.) Aber wie man erst die antike (platonische, aristotelische) Philosophie auf die christliche Wissenschaft anwandte, so gingen die christlichen Lehrer zu heidnischen Rhetoren (Libanius, Themistius) in die Schule, und die Theorie bildete sich aus der alten Rhetorik hervor. Diese voraussetzend, gab schon Augustin de doctrina christiana (Buch 4) Anweisung, wie man die in der Schrift enthaltenen Lehren vortragen müsse (schon er spricht de inveniendo und de proferendo, und schließt sich vielfach an Cicero an, jedoch mit verständiger Rücksicht auf die christliche Beredsamkeit). Ihm folgten Cassiodor, Isidor von Hispalis und Rhabanus Maurus (de inst. cler. III, 29—39); Alanus ab Insulis († 1203) schrieb eine Summa de arte praedicatoria, und Humbert de Romanis, ein Dominicaner († 1277), de eruditione concionatorum libri II. Aus den Schriften des Thomas Aquino und Anderer wurden dessen homiletische Grundsätze in einem Tractat zusammengefaßt unter dem Titel: Tractatus solennis etc. (vgl. Lentz I. S. 253). Daran schlossen sich Leonhard von Udine († 1470): Tractatus ad locos communes praedicatorum (Ulm 1478), und Nic. Varianus in Mailand: Soixante et dix-sept questions quodlibétiques sur des matières prédicables. Boulogne 1511. Auch Joh. Reuchlin gab einen liber congestorum de arte praedicandi heraus (Pforzh. 1504. 4.). Besonders aber verdient das an das Reformationszeitalter reichende Manuale curatorum des Pfarrers Surgant in Basel Erwähnung, worin der modus praedicandi einläßlich abgehandelt wird (Argent. 1502. Ed. 2. 1516; Auszüge bei Lentz I. S. 241 ff. und Herzog, Leben Oekolampads I. S. 44—46). — Wie Luther in Allem mehr praktisch war als theoretisch, so haben wir auch von ihm mehr nur zerstreute Winke (treffliche unter andern in den Tischreden), welche erst Porta, Prediger in Eisleben, zu Ende des 16. Jahrhunderts (Pastorale Lutheri, s. Schuler

S. 41), und dann J. G. Walch (Sammlung kleiner Schriften von der Gott gefälligen Art zu predigen, Jena 1746) zusammengestellt haben. Schon Luther verlangte sehr bezeichnend, der Prediger solle Beides sein, Dialecticus und Rhetor, empfahl aber dabei so zu predigen, daß auch Knechte und Mägde daran ihr Erbauen fänden. Melanchthon gab 1519 seine Rhetorik in 3 Büchern heraus und schrieb 1535: de officio concionatorum. Auch Erasmus' Ecclesiastes (s. de ratione concionandi libri IV, Basil. 1535 und öfter; zuletzt von F. A. Klein, Lpz. 1820) wurde vielfach benutzt. Von den Protestanten gaben Anleitungen: Hyperius (de formandis concionibus sacris seu de interpretatione scripturarum populari libri II. 1553; ed. H. B. Wagnitz, Hal. 1781), Hieron. Weller (ein Schüler Luthers: de modo et ratione concionandi, Norimb. 1562), Nic. Hemming (ein Schüler Melanchthons: Pastoralunterricht u. s. w.; im 6. Stück: wie er die Schäflein Christi mit gesunder Lehre weiden soll; s. Schuler S. 103), Luc. Osiander (Ratio concionandi, Tub. 1582), Jac. Andreä (Methodus conc. Tub. 1595), Andr. Pancratius (1571), Rebhan (concionator 1625; vgl. Tholuck, Geist der luther. Theologie, Wittenberg S. 258), Aegidius Hunnius, Joh. Hülsemann, Ch. Schleupner, F. Förster, der ältere Carpzov, der lutherische Pfarrer zu Prag Zalansky (vgl. Burk, Pastoraltheologie S. 162), M. Chemnitz (1666), Heinr. Müller (Orator ecclesiasticus, Rostoch. 1670. 4.), W. Baier (ein Schüler Arnd's: Compendium theologiae homileticae, 1677), Joachim Leyser (Cursus homileticus. Viteb. 1701) u. A. — Von den Reformirten: St. Gaußen (de ratione concionandi 1678) und die Holländer S. van Til († 1713), C. Vitringa († 1722), Ewald Hollebeck (de optimo concionum genere, 1668; ed. 2. 1770); später der Engländer Fordyce: Art of preaching (1745; deutsch: Theodor, oder die Kunst zu predigen, Hannov. 1754. 70). — Nachdem Spener in seinen piis desideriis auch auf die ächt erweckliche und erbauliche Predigtweise hingewiesen hatte, erschienen bald Anleitungen nach diesem Sinne (oft einseitig pietistisch), gegen welche dann wieder die Orthodoxen auftraten. So Löscher (in seinem Breviarium homileticum, Viteb. 1720) gegen Lange's Oratoria sacra (Francof. 1707). Es fehlte auch nicht an geschmacklosen Anleitungen zu blumenreichem Predigen. So schrieb ein Rector zu Zittau, Christian Weise: de elegantiis realibus seu orationum flosculis, dem Andere folgten. — Dagegen zeichnete sich zu Anfang des 18. Jahrhunderts Fr. Andr. Hallbauer zu Jena aus durch seinen „nöthigen Unterricht zur Klugheit, erbaulich zu predigen" 1723. — Aus der Wolfischen Schule gingen hervor: J. J. Rambach (Erläuterung über die praecepta homiletica, herausgeg. von Fresenius, Gießen 1736. 4.), J. G. Reinbeck (Grundriß einer Lehrart, ordentlich und erbaulich zu predigen) und J. S. Baumgarten (Anweisung zum erbaulichen Predigen, Frankf. 1752). Diese Schule trieb die Definitionssucht auch auf der Kanzel bis auf's Aeußerste, wogegen G. F. Meier in Halle (selbst ein Wolfianer) warnend auftrat (Gedanken vom philosophischen Predigen, Halle 2. Aufl. 1762). Weiter erschienen gegen und um die Mitte des Jahrhunderts die Werke von Rom. Teller (1741), Kortholt (1748), Simonetti (1754), Förtsch (1757) u. s. w. Die weitern Theorien von Mosheim (Anweisung, erbaulich zu predigen; herausgegeben von Windheim, Erl. 1771), W. A. Teller (Leitfaden homiletischer Vorlesungen, Helmst. 1763), Gruner (Halle 1763), C. F. Bahrdt (1773), Steinbart (2. Aufl. Züllichau 1784), Marezoll (über die Bestimmung des Kanzelredners, Leipz. 1793), Schmid (Anleitung zum popularen Kenzelvortrag. 3 Bde. Jena 1795—1800), Thym (Halle 1800), Thieß (1801) tragen alle mehr oder weniger das Gepräge der oben charakterisirten Richtung im Predigen. In diese Zeit fallen auch

die meisten Journale, Magazine, Archive, Predigtentwürfe u. s. w.; denn „kein Handlungshaus" (sagt Palmer, Homiletik S. 38) „hat eine solche Menge von commis voyageurs in die Welt hinausgesendet, um mit dem Artikel „„Predigtentwürfe"" hausiren zu gehen, als die Firma: „„Denkglaube und Comp."" Den Abschluß der ältern, mehr im formell Rhetorischen sich bewegenden Theorie bildet das in seiner Art treffliche Werk von Schott (das wissenschaftliche Complement zu Reinhard). — Mehr in das Innere, aus dem die Rede entstammt, führte Theremin zurück, und auch die meisten der (unten genannten) Werke der neuern Zeit haben die Homiletik in Verbindung mit den durch die Philosophie und neuere Theologie angeregten Ideen vom Wesen der Religion, des Christenthums, der Kirche, des Cultus und im Zusammenhange mit den religiösen Kunstideen behandelt. — Von den Katholiken (nach der Reformation) entwarf zuerst A. Valerius von Verona eine Rhetorica ecclesiastica (1574). Ihm schlossen sich an Natalis Alexander (1702), Gisbert (l'éloquence chrétienne dans l'idée et dans la pratique, herausgeg. von Lenfant, Amst. 1728; deutsch von Kornrumpf 1740. 69.), Fenelon (Dialoques sur l'éloquence en général et sur celle de la chaire en particulier, Par. 1788; deutsch von Schlüter, Münster 1803; von Schaub, mit Vorrede von Werkmeister, Tüb. 1809), J. S. Maury (Principes de l'éloquence pour la chaire et le barreau. Par. 1789. 1810. 2 voll.) Von den deutschen Katholiken sind Ignatius Wurz (1769. 2 Bde.), Rudolf Graser († 1787), Brand und Zarbl zu nennen.

Literatur der Homiletik.

*A. H. Schott, Entwurf einer Theorie der Beredsamkeit, mit besonderer Anwendung auf die Kanzelberedsamkeit, zum Gebrauche für Vorlesungen. Leipzig 1807. 15.

—— Theorie der Beredsamkeit, mit besonderer Anwendung auf die geistl. Beredsamkeit, in ihrem ganzen Umfange dargestellt. Lpz. 1815—28. 2. Aufl. 1828—47. 3 Bde. in 4 Abth.

C. F. Ammon, Handbuch der Anleitung zur Kanzelberedsamkeit. Gött. 1799. 3. Aufl. Nürnberg 1858.

J. A. H. Tittmann, Lehrbuch der Homiletik. Bresl. 1804. 2. Aufl. Lpz. 1824.

Ph. Marheineke, Grundlegung der Homiletik in einigen Vorlesungen über den wahren Charakter eines protestant. Geistlichen. Hamb. 1811.

J. Ch. W. Dahl, Lehrbuch der Homiletik. Lpz. u. Rostock 1811.

F. Theremin, die Beredsamkeit eine Tugend, oder Grundlinien einer systematischen Rhetorik. Berlin 1814. 2. Aufl. 1837.

G. Ph. Ch. Kaiser, Entwurf eines Systems der geistlichen Rhetorik. Erlangen 1816.

J. G. Grotefend, Ansichten, Gedanken und Erfahrungen über die geistl. Beredsamkeit. Hannov. 1822.

J. J. Chénevière, observations sur l'éloquence de la chaire. Génève 1834.

J. G. Ziehnert, Casual-Homiletik und Liturgik. Meiß. 1825.

A. G. Schmidt, die Homilie, eine besondere geistliche Redegattung, in ihrem ganzen Umfange dargestellt. Halle 1827.

W. A. van Hengel, institutio oratoris sacri. Lugd. Batav. 1829.

G. A. F. Sickel, Grundriß der christl. Halieutik oder einer auf Psychologie und Bibel gegründeten Anweisung, durch Predigten die Menschen für das Reich Gottes zu gewinnen. Lpz. 1829.

R. Stier, kurzer Grundriß einer bibl. Keryktik, oder Anweisung durch das Wort Gottes sich zur Predigtkunst zu bilden. Halle 1830.

†J. Brand, Handbuch der geistl. Beredsamkeit, nach seinem Tode herausg. von C. Halm, Frankf. 1836. 39. Neue Aufl. Const. 1850. 2 Bde.

†J. B. Zarbl, Handbuch der katholischen Homiletik. Landshut 1838.

J. K. W. Alt, kurze Anleitung zur kirchl. Beredsamkeit aus dem Zwecke der kirchlichen Rede entlehnt. Lpz. 1840. (Dazu dessen Andeutungen aus dem Gebiete der geistl. Beredsamkeit. 2 Hefte. Lpz. 1833. 35.)

*Ch. Palmer, evangel. Homiletik. Stuttg. 1842. 4. Aufl. 1857.
Ch. G. Ficker, Grundlinien der evang. Homiletik. Lpz. 1847.
*Al. Schweizer, Homiletik der evang.-protestant. Kirche, systematisch dargestellt. Lpz. 1848.
Gust. Baur, Grundzüge der Homiletik. Gießen 1848.
K. F. Gaupp, prakt. Theologie; vgl. oben S. 351.
†J. Lutz, Handbuch der kathol. Kanzelberedsamkeit. Tübing. 1851.
A. Vinet, Homilétique ou théorie de la prédication. Par. 1853.
*—— Homiletik oder Theorie der Predigt, deutsch bearbeitet von J. Schmid, mit Vorrede von K. R. Hagenbach. Basel 1857.
*J. H. F. Beyer, das Wesen der christlichen Predigt nach Norm und Urbild der apostolischen Predigt, unter besonderer Berücksichtigung der Hauptrichtungen der neuern Theologie. Gotha 1861.
Hagenbach, s. Liturgik ob. S. 378.

Aus der nord-amerikanischen Kirche:

Thom. H. Skinner, Aids to preaching and hearing. New-York 1839. (Enthält: 1. Mental discipline. 2. Studies of a preacher. 3. Poiser on speaking. 4. u. 5. Doctrinal preaching. 6. u. 7. Preaching of ability. 8. How to repent. 9. Preaching Christ.)
H. T. Ripley, Sacred Rhetoric or Composition and Delivery of Sermons. New-York 1850.

Einzelne Beiträge zur Homiletik.

Barth, über homiletischen Egoismus, oder ob und in welchen Fällen die Persönlichkeit des Predigers in dessen Vorträge sich mischen dürfe, im Hall. Pred.-Journ. Bd. 53. (vom J. 1828) St. 2. S. 129—170; St. 3. S. 257—276. Schwabe, das Kanzellied, in Schuderoffs neuesten Jahrbüchern Bd. 1. Heft 1. S. 56—74. de Wette, Andeutungen über Bildung und Berufsthätigkeit des Geistlichen, und insbesondere über die Kanzelberedsamkeit, in der Basler wiss. Zeitschrift Bd. 2. J. E. Erdmann, über den Organismus der Predigt, in den Stud. u. Krit. 1834. 3. S. 572 ff. W. Otto, zur Begriffsbestimmung der Predigt. Wetzlar 1849. Harms, „mit Zungen reden," in den Stud. u. Krit. 1833. 3. S. 806 ff. E. Graf, über die Stellung des Exordiums in der Predigt, in den Stud. u. Krit. 1853. Heft 3. S. 704—726. †Drey in der Tüb. Quartalschrift, 1822. Crome, über die Meditation des Predigers. Lpz. 1800. 20. Kottmeier, über extemporare Redekunst. Lpz. 1808. 3. Aufl. 1820. A. H. M. Kochen, de finibus extemporalis dicendi facultatis. Hafn. 1820. 4. Greiling, Theorie der Popularität. Magdeb. 1805. K. Kirsch, die populäre Predigt 2c. Lpz. 1861. Nebe, über die Gefahr sich auszupredigen(!). Halle 1824. G. Schilling, Briefe über die äußere Kanzelberedsamkeit, kirchl. Declamation und Action. Stuttg. 1833. W. Otto, über den Werth und die Behandlung histor. Texte in Predigten. Herborn 1830. 4. F. E. Ziegler, das Fundamentum dividendi, oder von dem logischen Verhältniß zwischen dem Hauptsatz und den Theilen der Predigt. Dresden 1851 u. s. w. Gröger, die christliche Predigt im Verhältniß zum Bildungsstande der Zeit. Berlin 1863. (Damit zu vergleichen *Reinhard, Geständnisse, seine Predigten und seine Bildung zum Prediger betr., in Briefen an einen Freund. Sulzb. 1810. Tzschirners Briefe, veranlaßt durch Reinhards Geständnisse. Lpz. 1811. Schweizer, über Schleiermacher als Prediger, s. oben S. 396.)

Homiletische Zeitschriften.

Das Magazin für Prediger, begonnen von C. F. Bahrdt 1782—91, fortgesetzt von Teller 1792—1802 und Löffler 1803—15, dann von Ammon 1816—21, von Tzschirner seit 1823, endlich von Röhr seit 1828, nach dessen Tode von Wilhelm; das allgemeine Magazin von Beyer, Lpz. 1789—96, und dessen Museum für Prediger, Lpz. 1797—1800; das Journal für Prediger von Sturm, Pazke u. A. 1770—78, fortgesetzt von Niemeyer und Wagnitz bis 1789, dann von Bretschneider, Neander und Vater, seit 1826 von Fritzsche und Goldhorn; die homiletisch-kritischen Blätter für Candidaten

des Predigtamtes und für angehende Prediger von Hanstein und Sucro bis 1799, dann von Hanstein und Pischon, seit 1813 von Hanstein und Wilmsen; das Magazin von Fest-, Gelegenheits- und andern Predigten und kleinen Amtsreden von Ribbeck, dann als neues von Hanstein, als neuestes von Hanstein, Eylert und Dräseke (bis 1816), hernach von Schleiermacher, Röhr und Schuderoff; die Zeitschrift für Predigerwissenschaften von Heydenreich und Hüffell, Karlsruhe 1829 ff.; das homiletische Journal, in Verbindung mit Ammon, Böckel, Finelius, Heydenreich, Hüffell, Schmalz, herausgeg. von Dietzsch 1829; das evangel. Predigermagazin, in Verbindung mit mehrern evangel. Geistlichen herausg. von Ch. Ph. T. Brandt (in Roth), Sulzb. 1829; die *Sonntagsfeier, Monatsblatt für Kanzelberedsamkeit und Erbauung, herausg. von Prälat K. Zimmermann, Darmstadt seit 1834; die Sonntagsfeier von Rabus, Hamburg 1860. 61. — Musterpredigten, herausgeg. von Schott 1836; die Bibliothek der deutschen Kanzelberedsamkeit von Schuderoff 1837 ff.; Zeugnisse evangel. Wahrheit von Schmidt und Hofacker, Stuttg. 1839; evangel. Casualreden, herausgeg. von Palmer, Stuttg. 1850 ff.; Predigten von Schweizer Predigern, herausgeg. von Oschwald, Bern 1854 ff.; „die Predigt der Gegenwart für die evangelischen Geistlichen und Gemeinden", eine homiletische Zeitschrift zur Belehrung und Erbauung, herausgeg. von einem Vereine Weimarischer Prediger, Lpz. 1864; und andere Sammlungen. Von Katholiken: Bibliothek der katholischen Kanzelberedsamkeit von Räß und Weiß, Frankf. a. M. 1849 ff.; Predigtmagazin von F. J. Heim; Scherer, Bibliothek für Prediger, Innsbruck 1855; u. v. a.

Ein exegetisch-homiletisches Hülfsmittel bieten die Concordanzen über die deutsche Bibelübersetzung: von G. Büchner (Jena 1740—65. 11. Aufl. von Heubner 1859), J. C. Beck (Basel 1770, 2 Bde. Fol.), G. J. Wichmann (Lpz. 1782; n. Aufl. 1806, mit Vorrede von Kindervater, 2 Bde. 4.), von H. Schott (Lpz. 1827), J. G. Hauff (Tüb. 1828. 29), F. J. Bernhard (Lpz. 1850. 2. Aufl. 1857), †S. Lueg, bibl. Real-Concordanz (2. Aufl. von F. J. Heim, Augsb. 1853). Auch die biblischen Textlexica für Festpredigten, Casualfälle 2c. von Bornmann, Wagnitz (neue Aufl. von Meyer), Haupt (n. Aufl. von Wohlfarth) u. a. m. mögen erwähnt sein. — Endlich ist zu erinnern an die allgemeinen Werke über Rhetorik. Von den Alten: Aristoteles (de arte rhetorica), Dion. Halicarn. (περὶ συνθέσεως ὀνομάτων), Cicero (de inventione, de oratore, orator), Quinctilian. (institutiones oratoriae). Aus der neuern Zeit: Hugo Blair (Lectures on the rhetoric and belles letters. Lond. 1783. 2 vols. [die 29. und die folgenden Vorlesungen von der Kanzelberedsamkeit]; deutsche Bearbeitung von Eiselein, Rothweil 1838 2 Bde.), Ernesti, Eschenburg, Fülleborn, Maaß, Rosenkranz (Grundriß der Rhetorik 1827), Th. Heinsius (die Bildung zur deutschen Beredsamkeit, in Briefen an einen deutschen Staatsmann, Berlin 1831), Hoffmann (Grundlinien der Rhetorik, Stuttg. 1841) u. a. m. — Ueber Declamation vgl. H. A. Kerndörfer, Handbuch für den geregelten mündlichen Vortrag geistl. Reden, mit einer erläuternden Beispielsammlung. Leipz. 1832. Desselben Anleitung zur gründlichen Bildung der öffentlichen Beredsamkeit. Ebend. 1833. Ch. F. Falkmann, Declamatorik, oder vollständiges Lehrbuch der Vortragskunst. Hannov. 1836. 39. 2 Bde. C. A. Zeller, Anleitung zur Vorlesekunst für künftige Kanzelredner und Liturgen. Tüb. 1834. — Ueber Mimik (doch ja nicht zur unmittelbaren Anwendung für die Kanzel, sondern zum Studium überhaupt): Engel, Ideen zu einer Mimik, Berlin 1785; 2. Aufl. 1804. 2 Bde. (neue A. in der Gesammtausg. seiner Schriften 1850—51).

§. 109.

Pastoraltheologie
im engern Sinne des Worts.

Al. Schweizer, wissenschaftliche Construction der Pastoraltheologie oder der Theorie der Seelsorge, in den Stud. u. Krit. 1838. 1. S. 7—53. Karsten, über die Stellung des geistlichen Amtes, im Mecklenburgischen Kirchenblatt I. 2.

M. Matter, le ministère ecclésiastique et de sa mission spéciale dans ce siècle. Par. 1852. Frantz, das kirchliche Amt und der Pastor. Dessau 1858. J. T. Beck, Gedanken aus und nach der Schrift über christliches Leben und geistliches Amt. 1859. G. R. Zimmermann, des Amtes Würde und Bürde. Zürich 1859. Palmer, in Herzogs Realencykl. XI. S. 175 ff.

Während Liturgik und Homiletik sich auf die öffentliche Thätigkeit des Geistlichen im Cultus beziehen, hat es die Pastoraltheologie (im engern Sinne) mit der Leitung des christlichen Gemeinde- und Privatlebens oder mit der Hirten- und Seelsorge zu thun. Auch hier indessen läßt sich eine mehr amtlich gebundene und eine persönlich freie Thätigkeit unterscheiden. In der erstern zeigt sich die Treue, in der letztern die Liebe und Hingebung des Seelsorgers. Die Vorschriften für die erstere lassen sich im Kirchenrecht fixiren, die für die letztere sind aus der christlichen Ethik abzuleiten. In beiden müssen Erfahrung und Uebung das vollenden, worüber die Wissenschaft nur die allgemeinsten Grundzüge aufstellen kann.

Die Benennung[1] ist schwankend. Manche nennen das Ganze der praktischen Theologie Pastoraltheologie, aber unrichtig[2]. Ihr am nächsten steht von dem bisher Betrachteten die Katechetik als die gemeinsame Grundlage der gesammten kirchlichen Thätigkeiten, während die Homiletik und Liturgik nicht als Pastoralwissenschaften zu fassen sind; schon Harms hat richtig den Prediger und Priester (Liturgen) vom Pastor unterschieden. Nur was diesen angeht, gehört in die Pastoraltheologie. Aber wie weit ist diese noch Wissenschaft? Wenn Rosenkranz[3] behauptet, es könne in der evan-

---

[1] Ueber das Wort Pastor vgl. oben S. 39 und Vinet, Théolog. past. p. 6.

[2] Palmer a. a. O. unterscheidet beide in der Weise, daß die praktische Theologie die Thätigkeiten der Kirche, die Pastoraltheologie die des Pastors darstellt. Dadurch erhält dann freilich das Gebiet der Pastoraltheologie eine größere Ausdehnung, als man ihm gewöhnlich giebt. „Die Pastoraltheologie", heißt es, „ist keineswegs gewillt, sich bloß auf Krankenbette, Gefängnisse, Geisteskranke u. s. w. beschränken zu lassen." Nach dem Vf. würden Fächer, wie Homiletik und Katechetik, sowohl in der praktischen Theologie als in der Pastoraltheologie ihre Stelle finden, je nach dem Gesichtspunkte, unter dem man sie auffaßt. „Wir können," heißt es weiter, „die Differenz nicht schärfer ausdrücken, als wenn wir sagen, die praktische Theologie ist Wissenschaft, die Pastoraltheologie aber nicht. Das will nicht heißen, die letztere habe überhaupt mit der Wissenschaft nichts zu thun; vielmehr muß sie, wenn sie nicht in erbauliche Salbaderei auslaufen oder nach dem Geschmack des Pastoraltheologen lauter willkürliche Regeln neben einander stellen soll, durchaus die Wissenschaft zur Voraussetzung, zum Hintergrund haben." Modificirt erscheint jedoch diese Ansicht in der 2. Aufl. der „Pastoraltheologie" des Vf. Vgl. die Selbstrecension in den Jahrbüchern für deutsche Theol. IX. 2. S. 405. Nach dieser neuern Fassung würde die Pastoraltheologie nicht mehr „zu einer einzelnen praktisch-theologischen Disciplin mediatisirt," sondern wie die praktische Theologie das Leben und die organischen Thätigkeiten der Kirche, so würde die Pastoraltheologie das Leben und die Thätigkeit des Pastors beschreiben. Es würden sich demnach drei Theile ergeben: 1. vom Pastorat, 2. vom Pastor, 3. von der Pastoration. Daß dann aber die „Pfarrmoral", die in Nr. 2 zu behandeln wäre, ein Stück Ethik ist, giebt der Vf. selbst zu.

[3] Vorrede zur 1. Ausgabe der Encyklopädie S. XXXI, und S. 352 der 2. Aufl.

gelischen Kirche keine Pastoraltheologie mehr geben, weil es keine besondere Moral für den Prediger gebe und weil sich die Seelsorge nicht in Regeln zusammenfassen lasse, ja wenn er sie den „Anfang des Pfaffenthums" nennt und ihr vorwirft, „sie laufe auf eine Anweisung zur Heuchelei", auf „ein System kleinlicher, die herzliche Hingebung tödtender Pfiffigkeiten, auf ein pfäffisches Imponiren" hinaus: so hat er den Mißbrauch im Auge. Es giebt allerdings keine besondere geistliche Moral[4]; aber es giebt für den Geistlichen, wie für jeden Andern, einen Kreis specieller Berufspflichten, die ihm entweder von Amtswegen obliegen oder die ihm die richtige Einsicht in die Stellung, die Gott ihm gegeben, und sein eigenes Gewissen auferlegt. Was das Erstere betrifft, so darf die Wissenschaft der Pastoraltheologie sich nicht an dem begnügen, was besteht — wie Manches wird nicht dem Geistlichen zugemuthet, was besser Andern übertragen würde! —, sondern sie hat zu bestimmen, was mit Recht von dem Geistlichen verlangt werden dürfe, ja was er, als in seinen Berufskreis gehörend, zu verlangen habe (die Competenzfrage über sein Verhältniß zur Schule, zum Armenwesen, zur öffentlichen Sittenzucht). Dieß greift in das Kirchenrecht ein (wovon unten). Aber auch das, was der Geistliche aus freiem Antrieb sich auferlegt, bedarf einer noch speciellern Durchsprechung, als dieß in der Ethik geschehen kann, die nur das Allgemeine hierüber aufstellt. Das Capitel der Klugheit, oder, wenn man lieber will, der Weisheit, d. h. der rechten sittlichen Kunstfertigkeit des Handelns nach bewußten Zwecken, in Ergreifung der geeigneten Mittel (weit entfernt von der Rosenkranz'schen „Pfiffigkeit") ist ein sehr weites Feld, das sich freilich nicht in abstracte Regeln fassen, aber doch nach ethischen Grundsätzen näher bestimmen läßt. Dafür reicht allerdings bloße Büchergelehrsamkeit nicht aus. Der eigene Takt muß das Meiste thun; doch kann dieser auch geleitet und geschärft werden. Besonders kommt hier die Erfahrung Anderer zu statten. Diese kann freilich auch nicht absolut maßgebend sein. Eine geistliche Anekdotensammlung ist noch keine Pastoraltheologie. Die Fälle sind sich nie ganz

---

gabe. Vgl. dagegen Schleiermacher §. 299—308. Harms III. S. 26—27. u. vorzüglich Vinet, Théol. past. p. 293 ss.

[4] Viele der ältern Pastoraltheologien haben allerdings den Fehler, den exemplarischen Wandel des Geistlichen bis in's Detail auszuführen. Beispiele (besonders aus kathol. Schriftstellern) bei Graf, prakt. Theologie S. 160 ff. — Auch wurden besondere pastorale Tugenden aufgestellt oder casuistische Fragen behandelt: z. B. Thym, über die Simplicität der Prediger. Beyer, über die theologische Gravität, drei Beantwortungen einer Preisfrage. Lpz. 1791. (Köhler) Versuch einer consequenten Beantwortung der Frage, ob sich für einen Prediger gezieme, Maurer zu werden. Lpz. 1815. Diese Frage ist besonders in neuester Zeit wieder debattirt worden; vgl. E. W. Hengstenberg, die Freimaurerei und das evangel. Pfarramt, 3 Thle. Berl. 1854. 55 (Abdruck aus der evangel. KZeitung), und Gegenschriften. Hebel, „ob ein Prediger an gesellschaftlichen Spielen und andern Belustigungen ohne Schaden seines Amtes und ohne ein Aergerniß zu geben, Antheil nehmen dürfe" (Beantwortung einer Synodalfrage), in dessen Werken Bd. 7. S. 101 ff. Da wird man denn wohl an den Prediger bei Jean Paul (im Hesperus) erinnert, der in Oemlers Pastoraltheologie nachschlägt, wie sich ein Prediger zu benehmen habe, dessen Sohn gehängt werden soll. Vgl. Schweizer a. a. O. S. 20 ff. „Wer nicht mit selbsteigener Klugheit gesegnet ist, dem wird auch die beste Pastoraltheologie sie nicht eintrichtern; wer sich aber eines praktischen Verstandes und dabei eines guten Willens erfreut, der braucht sie nicht." Palmer a. a. O. Ueber die Theilnahme des Geistlichen an den politischen Tagesfragen, vgl. Fabri, die Stellung des Christen zur Politik, S. 90—101.

gleich, und was an dem einen Ort und zu der einen Zeit am Platze war, ist es zu einer andern Zeit, an einem andern Orte nicht. Was ein Oberlin thun konnte und was bei ihm als Genialität erscheint, kann, von einem Andern nachgeahmt, zur Plattheit werden. Aber auch schon dem Studierenden Winke zu geben, wie er die Erfahrung zu nützen habe, ist Verdienst. Will man für diesen apostolischen Liebesdienst, den der im Amt ergraute Mann hier dem Jünglinge zu leisten hat, den vornehmen Namen der Wissenschaft nicht gelten lassen, so wollen wir darüber nicht rechten. Wir glauben selbst, daß hier die Kathederweisheit ein Ende hat und daß sich die Pastoraltheologie an der Hand eines im geistlichen Amt erprobten Führers besser lernt, als im Auditorium [5] (was wir von der Liturgik und Homiletik keineswegs, von der Katechetik nur in beschränkterem Maße zugeben); doch in großartigen Umrissen soll auch die Wissenschaft die Bahnen bezeichnen [6], in denen sich das Pastoralleben bewegt. Es ist dieß am Ende der theologischen Laufbahn um so nöthiger, wo den Meisten die Brücke aus der Schule in's Leben [7] fehlt. Die Pastoraltheologie hat diese Brücke zu bauen; sie hat den künftigen Hirten mit Stab und Ring zu bekleiden, ihm die geistige Investitur zu verleihen [8].

Sollen wir nun den pastoralen Wirkungskreis des Geistlichen, soweit ihn die Theorie zum Voraus fixiren kann, bezeichnen, so wird sich seine Thätigkeit in drei verschiedenen Gebieten bewegen [9], und auf jedem wird sich wieder das mehr Amtliche (Officielle) und das Freie (Individuelle) unterscheiden lassen, wobei freilich das Eine in das Andere übergeht, nach folgendem Schema:

1. Das Verhältniß des Pastors zu seiner Gemeinde im Ganzen.

a. Der Geistliche als verordneter Vorstand der Gemeinde. Er, als der Presbyter κατ' ἐξοχήν, steht an der Spitze des Presbyteriums (Bannes, Stillstandes), und so kommt ihm die Leitung (κυβέρνησις)

---

[5] Gegen die auf Universitäten vorgetragene Theorie bemerkt schon Ach. Nitsch, „es fehle diesen Docenten an der eigenen Erfahrung und Menschenkenntniß, daher ihre Theorien selten anwendbar seien." S. Schweizer a. a. O. S. 35. Am Ende ist wohl mit Palmer zu gestehn, daß die „Pastoraltheologie" als solche gar keine Wissenschaft ist und sich eben darin von der „praktischen Theologie" wesentlich unterscheidet (in der angef. Abh. S. 359). Sie enthält mehr consilia als praecepta, und „ihre theilweise casuistische Natur entzieht sie jedem streng gegliederten Schema."

[6] „Nur wenn das christliche (praktische) und systematische Interesse einander anerkennend unterstützen, wird eine bessere Pastoraltheologie entstehen." Schweizer a. a. O.

[7] Schon S. Werenfels klagt hier über seine Zeit: „De oratoribus, qui ex rhetorum scholis in forum prodeunt, dixit olim Satyricus (Petronius), hos in alium sibi orbem videri delatos. Majore id jure dici potest de studiosis academicis, cum ad ecclesiam aliquam pascendam vocantur. In novum orbem sibi delati videntur." (Diss. de scopo doctoris theol.) Vgl. die Stellen aus Gerhard bei Danz S. 334. Und ganz ähnlich lauten die Klagen der neuern Zeit; s. Hupfelds Nachwort zu Bickell über die Reform der protestantischen Kirchenverfassung, in besonderer Beziehung auf Kurhessen. Marb. 1831. S. 52—53. Ist es seither anders geworden?

[8] „Darum stünde es der praktischen Theologie (als Wissenschaft) übel an, wollte sie auf die Pastoraltheologie herabsehen als auf eine Aschenbrödel, die sich lediglich in der Empirie umtreibe." Palmer a. a. O. zu §. 96; vgl. dessen Artikel in der Realencykl. S. 179.

[9] Nach Marheineke §. 377 zerfällt die Seelsorge in die drei Abschnitte der

der Gemeinde, die Handhabung der kirchlichen Ordnung und Zucht gesetzlich zu, wobei er je nach den Gesetzen auch vom Staate Unterstützung zu erwarten hat. — Dieß führt in das Capitel des Kirchenrechts. Aber auch wo die Gesetze ihn verlassen, wird er aus freier Bewegung der Gemeinde mit seinem Wandel vorleuchten und sich als treuen Hirten derselben bewähren. — Besonders aber wird er sich über alles Gute freuen, das in der Gemeinde, auch ohne Anordnuug von oben, aufblüht, und wenn er den ungesunden Regungen einer irregeleiteten Frömmigkeit (dem Separatismus und Sectenwesen) mehr mit dem Ansehen der bessern Einsicht als des Gesetzes entgegentritt, so wird er dagegen freudig mitwirken, wo religiöses Leben sich gestaltet, ja er wird es mit anbahnen helfen. (Bibelverbreitung; Missionsstunden; kirchliche Hülfsvereine; Bethätigung an der innern Mission.)

b. Der Geistliche im Verhältniß zur Volksschule. Es ist schon viel von Emancipation der Schule geredet worden; ob zum Vortheil der Schule? ist zu bezweifeln. Wie weit hier dem Geistlichen (als Schulinspector) ein amtlicher Einfluß offen steht, hängt von den Gesetzen ab. Aber auch hier ergänzt die freie Thätigkeit das Amtliche. Man wird doch wenigstens die Schule dem Geistlichen nicht verschließen. (Was kann ein Geistlicher noch außer der Schule für die Schule thun? Sonntags-Repetirschulen; Sängerschulen; Schullehrerconferenzen; Stellung zum Schullehrerseminar [10].)

c. Der Geistliche im Verhältniß zum Armenwesen der Gemeinde. Wie weit gehört die Armenpflege (διακονία τῆς τραπέζης) in die Hände dessen, der den Dienst am Worte hat? (Vgl. Apgsch. C. 6.) Das Mechanische mag leichter durch Andere bewerkstelligt werden (ursprüngliches Amt der Diaconen); aber der Oberaufsicht wird er sich nicht entziehen können. Und wo er auch des Rechnungswesens gänzlich überhoben ist, da wird er um so mehr aus freien Stücken als Vater der Armen sich erweisen. (Stiftung von Vereinen für Arme und Hülfsbedürftige; die Frau des Pfarrers die geistliche Gehülfin.) — Arbeiten der innern Mission; das eigentliche Diaconat.

d. Stellung zum äußern politischen Organismus der Gemeinde, gegenüber dem Staate. Hier hört freilich die geistliche Thätigkeit als solche auf; so lange indessen der Geistliche noch theilweise Staatsbeamter ist, so muß dieses πάρεργον mit aufgeführt werden. Dahin gehören die Kanzleigeschäfte und Schreibereien (Führung der Tauf-, Ehe-

---

Bekehrung, Segnung und Weihung. — Andere Eintheilungen von Danz, Köster, Kaiser bei Schweizer a. a. O. S. 43. Schweizers eigene Eintheilung ebend.

[10] Uebrigens versteht es sich von selbst, daß das frühere Verhältniß, wonach (besonders in der katholischen Kirche) auch der Unterricht in weltlichen Wissenschaften den Geistlichen übertragen war, ebenfalls seine großen Mißstände hatte. „Alles profane Wissen, welches durch bloß menschliche Forschung, zumal im Bereiche des natürlichen Lebens und für die Zwecke des Staates, gewonnen wird, darf der unmittelbaren Lehrthätigkeit der Kirche fern bleiben; möge der Staat es selbst besorgen oder wie immer besorgen lassen. Die Kirche dagegen lehre, was sie von Gott gelernt hat, und mache die Menschen, wie es vom Anfang an geschah, zu Gottesgelehrten. Und hierin soll der Staat weder vorschreiben noch hindern, weder ausschließend begünstigen, noch polizeilich beschränken." Augsb. Allgem. Ztg. 1854, Nr. 232 Beil. Vgl. C. Kirsch, die Aufsicht des Geistlichen über die Volksschule. 2. Aufl. Leipz. 1862.

und Todtenregister). Für die freie Thätigkeit bleibt auf diesem Gebiete nichts übrig; man soll sich nicht mehr aufladen als nöthig ist. Kirchenbücher können und müssen indessen auch ohne Rücksicht auf die Staatszwecke geführt werden; bedeutsam werden die Seelen gezählt [11].

2. Das Verhältniß zu den Familien.

Auch dieses ist theils ein officielles, durch die amtliche Stellung gebotenes, theils ein freies. Am meisten erscheint der Geistliche, dem Hause gegenüber, in amtlicher Stellung bei den Casualien. Diese gehören eigentlich hierher, und nur theilweise in das Liturgische und Homiletische. — So ist die Trauung wohl ein öffentlicher kirchlicher Act (jedoch nicht überall), aber auch da, wo eine Traurede stattfindet, hat sie es weniger mit der als Zeugen vereinigten Gemeinde als mit dem Brautpaar und den nächsten Angehörigen desselben zu thun. (Der Pastoralact erstreckt sich dann bloß in die Kirche hinein.) An vielen Orten findet aber auch die Trauung im Hause, und an vielen sogar die Verlobung im Beisein des Geistlichen statt [12]. Am meisten aus dem häuslichen Kreise heraustretend, als öffentlich kirchlicher Act sich darstellend, ist zwar die Taufe. Allein bei dem kirchlichen Gebrauche der Kindertaufe läßt sich noch immer fragen, ob nicht die Confirmation das für die große Gemeinde sei, was früher, wo die Erwachsenen getauft wurden, für sie die Taufe war, und ob nicht der unmündige Täufling vor Allem dadurch in die Gemeinde des Herrn eintrete, daß er in die ihm allein eignende Gemeinde des Hauses aufgenommen wird? Dieß für die Haustaufe, die deßhalb nicht zu einem sentimentalen Familienfeste herabsinken, sondern dem christlichen Hause die höhere Tempelweihe geben soll. Wo aber die öffentliche Taufe, für die sich immer noch Vieles sagen läßt, stattfindet, da sollte doch wenigstens der Geistliche zu dem Hause, aus dem der Täufling kommt, in eine nähere Berührung treten, was gewöhnlich bei der Anmeldung geschieht. (So weit die jetzige Uebung reicht, findet fast immer auf der einen oder der andern Seite eine Verkürzung statt.) — Auch der Sterbefall nimmt (je nach Beschaffenheit der Umstände) die Theilnahme der Gemeinde in weiterm Kreise in Anspruch; doch in der Regel geht er den Gliedern des Hauses am nächsten, und so führt die amtliche Stellung den Geistlichen nicht nur in die Kirche und an das Grab, sondern auch in das Trauerhaus und den Trauerkreis. Auf den letztern soll jedenfalls die Rede, wo eine solche stattfindet, zunächst berechnet sein; daher größere Leichenpredigten (Parentationen) nur da stattfinden sollten, wo es die Außerordentlichkeit des Falles erheischt [13]. — Wo nun der Geistliche bloß in dieser amtlichen Stellung dem Hause gegen-

---

[11] Ueber diese Führung der Seelenregister (vom kirchlichen Standpunkte aus) s. Schweizer a. a. O. S. 49. C. A. H. Hoffmann, Hülfsmittel zur pfarramtlichen Geschäftsführung in Bezug auf Familienbuch, Notizen zur Führung der Kirchenprotokolle, pfarramtl. Registratur ꝛc. Friedberg 1854.

[12] Hier kommen denn auch die Fragen, die übrigens schon in der Ethik ihre Erledigung finden, zur Sprache: über gemischte Ehen, verbotene Ehegrade u. s. w. (Mit den üblichen Gesetzen über Proclamation u. s. w. hat sich der Geistliche bekannt zu machen.) Selbstverständlich müßten mit Einführung der Civilehe diese Verhältnisse sich ändern.

[13] Sehr gut hat Palmer, Homiletik S. 389, an einem Beispiel gezeigt, wie abgeschmackt es ist, bei Leichenreden weit auszuholen, etwa: „Und der König sprach zu Barsillai u. s. w." . . . „Wer will denn heute etwas von Barsillai hören!"

übertritt, da wird sie auch leicht eine unnatürliche, abgerissene, unvermittelte und unerfreuliche. Daher wird hier die freie Thätigkeit vermittelnd eintreten. Zwischen den amtlichen Besuchen des Geistlichen und dem absolut freien (außeramtlichen) Verkehr mit dem Hause liegen die Besuche in der Mitte, welche durch gestörte Verhältnisse, durch Unglücksfälle, Krankheiten oder ehelichen Unfrieden oder auch durch den Drang der Armuth hervorgerufen werden. (In amtlicher Thätigkeit erscheint er bei der Krankencommunion [14], die oft nur zu sehr nach katholischen Begriffen als Sterbesacrament gefaßt wird.) Es beruht hier Vieles auf der falschen Ansicht vom geistlichen Stande. Je vollkommener das christliche Leben in einer Familie entwickelt ist, desto weniger wird diese es darauf ankommen lassen, erst in casu mortis die amtliche Thätigkeit des Geistlichen anzusprechen; vielmehr wird zwischen ihr und dem Geistlichen von selbst ein freier Verkehr sich anbahnen, welcher den Gegensatz von clerus naturalis und positivus mehr und mehr verschwinden läßt. Wo aber das christliche Haus noch auf einer niedern Stufe ist, da ist auch das amtliche Erscheinen des Geistlichen eine Wohlthat. Und wo dieses nicht gesetzlich gefordert wird, da wird ein treuer Seelsorger sich dennoch den Weg dahin zu bahnen wissen, nicht um da sein amtliches Ansehen geltend zu machen, sondern um dem Hause selbst auf dem Wege der Liebe und des Vertrauens zur eigenen Freiheit der Bewegung zu verhelfen, deren es in allen Vorkommenheiten des Lebens bedarf [15].

3. Das Verhältniß zu den Individuen.

Dem erwachsenen Individuum tritt der Geistliche als Pastor amtlich zum erstenmal bei der Confirmation (s. Katechetik) entgegen, und von da an weiter in der Stellung des Beichtvaters, da nämlich, wo die Privatbeichte üblich ist. Wo diese fehlt, sind es (wie beim Hause) meist nur die Verlegenheitsfälle der Armuth oder Krankheit, wo der Erwachsene den Geistlichen aufsucht, oder es sind einzelne Fälle, in denen er demselben von Amtswegen zugewiesen wird (um sich auf den Eid instruiren zu lassen, um einen Zuspruch bei Vergehungen zu empfangen) [16], oder es sind die oben angeführten Familienfälle, wo sich der Vater zur Taufe des Kindes, Brautleute zur Copulation melden u. s. w. Alle diese Fälle hat der Geistliche zu benutzen, das Verhältniß, in dem er zur Gemeinde steht, auch wieder persönlich zu bethätigen, und so die amtliche Thätigkeit in die freie übergehen zu lassen. Wie es einzelne Familien giebt, so giebt es einzelne Individuen, welche der geistlichen Pflege mehr bedürfen als andere; wo aber der sittliche Verkehr ein gesunder ist, da gleicht sich auch hier Alles auf dem Boden christlichen Lebens mehr aus, und das Nehmen und Geben wird immer mehr ein gegenseitiges. Darum hat sich der Geistliche sehr zu hüten, seine

---

[14] Ueber die Zuläßlichkeit derselben in der reformirten Kirche sind in neuerer Zeit die Meinungen sehr verschieden ausgefallen, besonders bei den Verhandlungen darüber in der Bremer Landeskirche. Vgl. darüber das Kirchenblatt für die reform. Schweiz 1856 und die dort angeführten Schriften von Güder, Baggesen, Zyro u. A.

[15] Dabei ist allerdings zu verhüten, daß der Geistliche nicht zudringlich, nicht als Parteimann, als der Hausfreund nur der „Auserwählten" und nicht auch der Andern erscheine. Treffliches auch hierüber bei Vinet a. a. O. S. 397.

[16] Hierher gehört auch der dem Geistlichen aufgetragene Besuch von Verbrechern und die Begleitung derselben zur Richtstätte.

Stellung so anzusehen, als dürfe kein religiöses Leben in der Gemeinde ausgehen, ohne von ihm patentirt zu sein [17]. In einem gewissen Sinne kann man allerdings sagen, die Pastoraltheologie habe dahin zu wirken, das specifische Amt des Pastors mehr und mehr entbehrlich zu machen; denn wenn schon im Cultus eine Mitthätigkeit von Seite der Gemeinde gefordert werden muß, so noch weit mehr hier. Diese Mitthätigkeit muß dann freilich gefaßt werden als eine der pastoralen homogene, und nicht als eine ihr entgegenwirkende in separatistischem Geiste. Ein Extrem ruft auch hier dem andern. Die Ueberspannung des Amtsbegriffes kann nur auf die eine oder andere Weise zu übeln Consequenzen führen. Zwischen Hirt und Schaf findet freilich auf dem Naturgebiete ein specifischer Unterschied statt, aber nicht auf dem geistlichen Gebiete. Der Hirt soll nicht vergessen, daß auch er ein Schaf der großen Heerde und daß nur Einer (im eminenten Sinne) der gute Hirt ist. Und diesen selbst nennt die Schrift das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt trägt.

Uebrigens finden in Beziehung auf das Gesagte noch unendliche Modificationen statt. Die Wirksamkeit eines Landpastors ist eine andere als die des Seelsorgers in der Stadt, und auch hier wieder — welche Verschiedenheit zwischen Bauern- und Fabrikdörfern, Landstädten und Residenzen u. s. w. — Endlich giebt es specielle Wirkungskreise, wie die eines Spital-, Zuchthaus-, Waisenhaus-, Garnison- und Feldpredigers, die alle wieder ihre besondere Theorie, aber auch alle ihren Mann mit den dazu nöthigen Gaben erfordern.

§. 110.

Praktische Hülfswissenschaften.

Indem die Wirksamkeit des Geistlichen überall in die Verhältnisse des Lebens eingreift, so wird eine wissenschaftliche Auffassung dieser verschiedenen Lebensgebiete und ein richtiger Blick in dieselben zur nothwendigen Aufgabe für ihn. Er wird sich demnach auch mit solchen Kenntnissen ausrüsten müssen, die zwar außerhalb der eigentlichen theologischen Disciplinen, mithin auch außer der Pastoraltheologie liegen, aber in den Kreis des Praktischen einschlagen. Dahin rechnen wir: die Theorie der Erziehung (Pädagogik), die Theorie des Armenwesens, die psychische und selbst einen Theil der physischen Heilkunde (medicina clerica, pastoralis), sowie endlich für den Landprediger das Allgemeinste aus der Landökonomie.

---

[17] S. Karsten a. a. O.: „Die Geistlichen sehen sich häufig so an, als hätten sie vermöge ihres Amtes den christlichen Glauben gepachtet, und wer ihn haben wolle, der müsse ihn von ihrer Hand empfangen. Jede Zurüstung der Gemeindeglieder, sich unter einander brüderlich in Christo zu berathen und zu erbauen, wird als gefährliche Ketzerei, als Sectenmacherei und wer weiß wie sonst bezeichnet. Was ein Gemeindeglied oft mit großer praktischer Gewandtheit erstreben könnte, muß es dann lassen, damit der Geistliche unbeholfen und unpraktisch, aber doch von Amtswegen seine Seelsorge üben möge." — In ähnlichem Sinne Prälat

Wir treten hier allerdings schon außer den Studienkreis des Theologen als solchen. Die Meinung kann daher auch nicht sein, daß diese Fächer je in das theologische Pensum aufzunehmen seien[1]. Aber für den künftigen praktischen Beruf ist es von Wichtigkeit, die Gebiete, innerhalb welcher dieser Beruf sich bewegt, wenigstens kennen zu lernen. Hat der Geistliche die Volksschule zu beaufsichtigen und überhaupt zum Schulwesen mitzureden, so darf ihm auch das hierher Gehörige nicht fremd bleiben; zudem greift ja auch die Katechetik in die Pädagogik ein. Soll er gründlich mithelfen im Armenwesen, so liegen ihm die jetzt so oft berührten Fragen des Pauperismus nicht allzufern. Er muß die in den socialen Verhältnissen liegenden Quellen der Armuth kennen lernen, um diese verstopfen zu helfen. Soll er endlich den Kranken geistlich behandeln, so muß er doch auch Rücksicht nehmen auf die leiblichen Bedingungen der Krankheit. Dieß ist namentlich bei Seelenstörungen der Fall, wo manche Pfarrherren am unrechten Orte mit ihrem geistlichen Zuspruch kommen wollen, wo aber einstweilen allein der Arzt zu remediren hat; freilich geschieht es auch umgekehrt, daß die Aerzte alle Sünde für Krankheit nehmen. Daher ist es gut, wenn Arzt und Pfarrer im Einverständniß wirken, und das kann nur geschehen, wenn Beide das Studium der Psychiatrie als gemeinsames Territorium betrachten, auf dem sie sich, wenn auch von verschiedenen Standpunkten aus, begegnen. Daß aber auch noch außerdem einige medicinische Kenntnisse dem Geistlichen (besonders auf dem Lande) zu statten kommen, ist anerkannt, und wir können so nur dem Theologie-Studierenden rathen, die sogenannte Pastoralmedicin als eine willkommene Zugabe mitzunehmen, nicht um am falschen Orte den Quacksalber zu machen, sondern um befähigt zu sein, dem Arzte als verständiger Mann an die Hand zu gehn. Wie mit der Gesundheit, so hängt aber auch mit dem Vermögen und Wohlstande der Menschen, mit ihrem Nahrungserwerbe und ihrer Berufsbeschäftigung das geistige Streben, die sittliche Entwicklung, ja sogar die religiöse Gefühls- und Vorstellungsweise

---

v. Kapff auf dem Berliner Kirchentag (Verhandlungen S. 115): „Die katholischen Priester freilich meinen, sie allein haben Recht und Gewalt an den Seelen zu arbeiten; aber nach evangelischen Grundsätzen sollen die drei Aemter Christi, das prophetische, das hohepriesterliche und das königliche Amt, auf die ganze Gemeinde, so weit sie zu seinem Leibe wahrhaft gehört, vertheilt werden, und wenn gleich das Lehr- und Predigtamt seine besondere Berufung, Rechte und Pflichten hat, so wäre doch gewiß die Behauptung falsch, man müsse acht Jahre Philologie und vier Jahre Theologie studiert haben, um andern Menschen ein Wort der Lehre, der Ermahnung und des Trostes sagen zu können oder zu dürfen." Ueber das Verhältniß der Aeltesten zu dem Pfarrer vgl. die unten anzuführende Schrift von Lechler (Handbüchlein für Aelteste und Diakonen, Frankf. a. M. 1857).

[1] Es ist witzig gesagt worden, das sei „Pontius im Credo"; s. Graf, prakt. Theol. S. 174. Ganz gut; damit aber einer nicht von Pontius zu Pilatus geschickt werde, sondern gleich wisse, woran er sich zu halten habe, kann hier ein Fingerzeig nichts schaden. Unsere Meinung ist nicht, daß man über dieses Alles Vorlesungen hören soll; man kann sich Manches ad notam nehmen für die Zukunft. — Harms fragt seine Zuhörer (Pastor S. 16): „Verstehen Sie sich auf Baurisse? Können Sie einen Pachtcontract aufsetzen? Wissen Sie, wie viel Kleesamen in einen Morgen Landes gesäet wird? Können Sie grob mit faulen Handwerkern umgehen, die für Rechnung der Kirche an Ihrem Hause arbeiten?" — Daß auf alle diese Fragen die Theologie als solche keine Antwort habe, darin stimmen wir ganz mit Schweizer (a. a. O.) überein. Die Frage ist aber doch nicht so ungereimt, und ein Fragezeichen an seinem Orte, als Wegweiser auf der Grenze in ein anderes Gebiet hinüber.

zusammen. Nicht um selbst den Bauer zu machen[2], auch nicht, um, wie man geglaubt hat, mit neuen Erfindungen von Säe- und Dreschmaschinen voranzugehen, wohl aber um das Leben und Treiben des Landmanns auf seiner eigenthümlichen Basis zu begreifen, um mit ihm denken, empfinden, erfahren zu können, um einen Halt- und Anknüpfungspunkt im Gespräch zu haben, thut dem Landprediger einige Kenntniß von der Landwirthschaft und dem, was damit zusammenhängt, noth, damit er nicht im Umgange sich lächerlich mache und allzugroße Blößen sich gebe, wie z. B. jener Vicar (bei Jeremias Gotthelf), der die Bauern fragt, ob sie schon ihr Korn gesetzt hätten? Aber auch andere Erwerbszweige muß der Geistliche ihrer Natur nach kennen, wenn er deren Einfluß auf das physische, ökonomische und sittliche Wohl der Gemeinde zu beurtheilen im Stande sein will. So ist es z. B. nicht gleichgültig, welche Ansicht die Religionslehrer von den gewaltigen Fortschritten der Industrie in unserer Zeit haben. Scheinbar wenigstens kommen diese nicht selten mit dem christlichen Leben in Conflict. Man denke an die gesunkene Kirchlichkeit in den meisten Fabrikorten, an die Verkümmerung der Sonntagsfeier und des Schulunterrichts, an die einseitige Richtung des Geistes auf Erwerb, Mode, Luxus, Genuß. Ist aber wohl hier mit dem bloßen Eifern gegen den Zeitgeist, dessen Strom man doch nicht aufhalten kann, etwas gethan? und muß nicht der gebildete Prediger die Zeit mit ihren Forderungen und Bedürfnissen auch in dieser Hinsicht erst begreifen lernen, wenn er ihre Auswüchse und falschen Richtungen mit Erfolg bekämpfen will? Muß er nicht dem Brotlosen, der über Mangel an Verdienst klagt, eine Quelle öffnen können? Und das kann er nur durch Einsicht in das Wesen des heutigen Verkehrs[3].

---

[2] Dagegen hat sich Harms (im 3. Buch „der Pfarrer") sehr bestimmt ausgesprochen: „Es ist hier nicht allein die Zeit anzuschlagen, die auf den Feldern, in den Ställen, auf den Böden und auf den Vieh-, Pferde-, Kram- und Kornmärkten zugebracht wird, das möchte wohl das Unerhebliche sein; die Seele, der Sinn wird so leicht von der Landwirthschaft erfüllt. Knechte und Taglöhner, Mägde und Arbeitsfrauen, Schmidt und Stellmacher und Sattler und Reifschläger, dann Groß- und Jungvieh, Wetter und Kornpreise u. s. w. fordern Aufmerksamkeit, machen Sorge, drücken die Seele, reißen aus seinem Leben den Geist heraus."

[3] Vgl. in dieser Hinsicht das Referat von Pfr. Hirzel in Höngg (jetzt in St. Peter in Zürich) auf der Versammlung in Glarus 1853: Ueber die Wechselwirkung zwischen der protestantischen Kirche und dem social-bürgerlichen Leben mit besonderer Rücksicht auf die Fabrikindustrie. Da lesen wir S. 75: „In der gegenwärtigen Wirklichkeit betrachtet scheinen Kirche und Industrie sich ungefähr so fern zu liegen, als Himmel und Hölle, und ungefähr auch in demselben Rapporte zu stehen. . . . Diese populär-kirchliche Anschauungsweise wäre aber doch eine sehr befangene, gebildeter Männer unwürdige. Sie erweist sich glücklicher Weise auch als die unrichtige, sobald wir aus dem engen Thale der Gegenwart herauf zu Berge steigen und von ferner Höhe rückwärts schauen in die Genesis der Industrie und vorwärts auf ihre Resultate." Nach dem Ref. ist die Fabrikindustrie „weder eine höllische noch eine himmlische Macht," sondern „eine Macht der am Ende dem Gottesreich dienenden, in es [sic] einzufügenden Welt." Vgl. ferner Jul. Hamberger, das Christenthum und die moderne Cultur; Studien, Kritiken und Charakterbilder. Erlangen 1863. Harleß, das Verhältniß des Christenthums zu Cultur- und Lebensfragen der Gegenwart. Erlangen 1863.

§. 111.

Methodologie.

(Seminar und Vicariat.)

L. Hüffell, über die Errichtung praktischer Institute zur Ausbildung der angehenden evangel.-christl. Geistlichen. Eine Vorarbeit für die bevorstehende badnische Generalsynode und zugleich allen Regierungen gewidmet, denen das Wohl der protestantischen Kirche am Herzen liegt. Karlsruhe 1831. Hupfeld a. a. O. S. 52—55. Derselbe: „Ist die Bildung, welche Theologen auf der Universität erhalten, auch ausreichend für ihren Seelsorgerberuf?" in den Annalen der gesammten Theologie und christl. Kirche, Jahrg. 1833. Bd. 1. Heft 1. S. 95. Th. W. Dittenberger, über Predigerseminarien, mit Berücksichtigung der zu Herborn, Loccum, Wittenberg vorhandenen, und in Bezug auf die Einrichtung eines solchen im Großherzogthum Baden. Heidelb. 1835. (Ullmann in den Stud. und Krit. 1836. 2.) R. Rothe, warum fühlt die deutsch-evangelische Kirche gerade in unsern Tagen das Bedürfniß von Predigerseminarien? 1838. Wyß, über schweizerische Predigerseminarien (Referat auf der Predigergesellschaft, Aarau 1843). Zyro, de optima theologos, qui dicuntur, practicos formandi via ac ratione. Bern 1844. 4. *D. Schenkel, die Bildung der evangelischen Theologen für den praktischen Kirchendienst; eine Denkschrift zur 25jährigen Stiftungsfeier des evangelisch-protestantischen Predigerseminars in Heidelberg. Heidelb. 1863.

Während der akademischen Lehrzeit kann der Studierende sich die Aufgabe der Pastoraltheologie nur in ihren allgemeinen Umrissen klar machen und den Sinn dafür offen halten. Die eigentliche Schule sowohl hierfür als auch für alle übrigen praktischen Verrichtungen ist entweder das an die Universität sich anschließende Seminar oder das in die Amtsthätigkeit einführende Vicariat. Uebrigens sind auch vielseitiger Umgang mit Menschen aus verschiedenen Volksklassen, besonders aber der Umgang mit bewährten Geistlichen, Aufmerken auf die Zeichen der Zeit, Theilnahme an den vielfachen Zweigen christlicher Vereinsthätigkeit, kirchliche Reisen oder doch das Lesen derselben, besonders das Lesen von Biographien ausgezeichneter Seelsorger, eine gute praktische Vorschule in den Candidatenjahren.

Die Pastoraltheologie läßt sich theoretisch nur skizziren. Es fragt sich aber, was soll weiter geschehen zur praktischen Durchbildung nach der Universität? Die Mediciner haben ihre Spitäler, ihre Kliniken. Sollen die Theologen nichts Aehnliches haben? Das hat freilich seine Schwierigkeiten [1]. Hier kommen wir auf das Seminar. Schon oben (§. 19. S. 43) ist der Seminarien in einem andern Sinne gedacht, als wissenschaftlicher Uebungsplätze auf der Universität selbst [2]. Hier sind die praktischen oder Prediger-

---

[1] Vgl. Marheineke, prakt. Theologie §. 209. — „Die Kanzel, die Schule &c. kann der Student betreten, um sich zu üben, das Heiligthum des Krankenzimmers aber nicht, außer wo er persönlich als Freund dies Recht hat." Palmer a. a. O.

[2] Auch die Voranstalten zur Universität, wie die Würtembergischen Klosterschulen, werden Seminarien genannt, oder wie das Stift (Convict) in Tübingen.

seminare gemeint. Auch diese lassen sich unter verschiedenen Formen denken: entweder gleichfalls mit der Universität verbunden (wie Heidelberg, Leipzig), oder von ihr getrennt (Wittenberg, Herborn, Hannover, Friedberg, Loccum). Auf diesen Seminarien finden wieder wissenschaftliche Vorträge statt, aber mit Besprechungen und Uebungen (im Praktischen) verknüpft. Die einen sind zugleich Convicte, die andern nicht. Für solche Seminarien läßt sich anführen die geistliche Zucht, durch die der Candidat der Theologie des bisherigen Studentenlebens entwöhnt und der Kirche zugeführt werde; es fragt sich aber, ob die Nothwendigkeit einer solchen Correction nicht eher auf einen Mangel der Universitätsbildung schließen lasse und ob nicht schon dort zu helfen sei? — ob nicht das Klösterliche, das eine solche Zucht leicht annimmt, dem Leben eher entfremde als mit demselben befreunde? ob nicht auch hier wieder die Theorie über die Praxis die Oberhand bekomme? Hier hängt Alles von dem Geiste ab, der die Seminarien beseelt. Die Zeugnisse derer, die solche Anstalten besucht haben, lauten meist zu Gunsten derselben. Jedenfalls geht auch aus dem Seminar noch kein gemachter Prediger und Seelsorger hervor. Das Seminar leitet aus der rein wissenschaftlichen Anstalt der Universität in's Praktische über. Hier sind denn auch die Vorlesungen über praktische Disciplinen, die oft auf der Universität zu kurz kommen, an ihrem Orte. Aber wer führt den Seminaristen an das Krankenbett? in die Wohnstätten der Armuth? wer verschafft ihm Gelegenheit, mit dem Landmanne umzugehn? das Leben in seinen mannigfachen Erscheinungen zu beobachten? Darum wurde auch von Andern an Errichtung von Seminarien auf dem Lande gedacht, die nicht unter der Leitung von Professoren, sondern eines bewährten praktischen Geistlichen ständen. Wie die katholische Kirche ihre Klöster hat, so würden sich solche protestantische Predigerseminarien gleichsam als Musterpastorate, als Metropolen erheben, aus welchen den umliegenden Pfarrdörfern und Filialen geistliche Hülfe gespendet werden könnte, und wohin die Ausgesandten neue Erfahrungen, wie Bienen den Honig, in ihre Zellen zurückträgen. Ob sich das aber praktisch durchführen lasse, ist eine andere Frage. Unsere Zeit scheint hierfür nicht gestimmt. Man behilft sich also mit den gewöhnlichen Vicariaten. Nur wird dagegen bemerkt, daß die Geistlichen, die einen Vicar bedürfen, gewöhnlich nicht die sind, von denen der Vicar das Meiste lernen kann. Uebrigens könnten sich auch hier freie Verhältnisse anbahnen. Jeder Candidat, d. h. jeder, der das wissenschaftliche Examen hinter sich hat (denn der Studierende kann nur ausnahmsweise, etwa in den Ferien, dahin seine Schritte lenken), sollte sich's zur Pflicht machen, Geistliche in ihrem Wirkungskreise aufzusuchen, und sich Gelegenheit verschaffen, von ihnen in diese Kreise, wenn auch erst nur als theilnehmender Zeuge, eingeführt zu werden. Eine gehaltene Probepredigt oder Katechisation giebt dem jungen Geistlichen schon ein Recht, im Begleite des ordentlichen Seelsorgers in ein christliches Haus einzutreten, einen Kranken zu besuchen u. s. w. — Eine schöne Einrichtung besteht in Preußen, daß junge Geistliche (Domcandidaten) auf öf-

---

Auch von diesen ist hier nicht die Rede; doch vgl. hierüber J. C. F. Steudel, die Bedeutsamkeit des evangelisch-theologischen Seminars in Würtemberg. Tüb. 1827. Wunderlich, Hauff und Klaiber, die ehemaligen Klosterschulen und die jetzigen niedern evangelischen Seminarien in Würtemberg. Stuttg. 1833. Vgl. als über einen verwandten Gegenstand: V. A. Huber, über akademische Convicte. Berl. 1852.

fentliche Kosten reisen, um sich eine Anschauung kirchlicher Zustände zu verschaffen, was nicht nur für die Pastoraltheologie, sondern auch für das Wissenschaftliche und für die Kenntniß der kirchlichen Organisation (s. den folgenden Abschnitt) wichtig ist. Aber auch kleinere Reisen und Ausflüge können Frucht bringen, wo sie gesucht wird. Auch hier muß die Lectüre den Abgang eigener Anschauung ersetzen. Das Lesen guter Volksschriftsteller[3] weckt den Sinn für das Leben und Treiben des Volkes, seine Bedürfnisse, Vorurtheile, Denkweise; doch hat man sich hier zu hüten, daß man sich nicht falsche Ideale weder von dem Leben des Volkes noch von dem eines Volkshirten mache. Am wenigsten darf man sich in die idyllischen Träume früherer Zeit einwiegen (Vossens Luise), aus denen die unsrige übrigens von selbst den Träumer aufrüttelt. Besser als die romanhaft tingirten und fingirten Musterbilder von Geistlichen sind die Lebensbeschreibungen treuer Seelenhirten, ihrer Leiden und Freuden, ihres Lebens, Wirkens und Strebens. Das sind die Heiligenlegenden für die evangelischen Theologen[4].

---

[3] Wir erinnern an Pestalozzi's Lienhard und Gertrud (neu aufgelegt Zürich 1844; 2. Aufl. 1857), an Hebel, Tobler, Jeremias Gotthelf u. A. Auch die trefflichen culturhistorischen Schriften von Riehl sind in dieser Hinsicht empfehlenswerth.

[4] Vgl. oben die kirchenhistorischen Monographien S. 239 ff. (Leben der Reformatoren, Speners, Francke's, Bengels u. A.); dazu noch die Lebensbeschreibungen von A. F. W. Sack (von seinem Sohn, Berlin 1789), Spalding (von seinem Sohn, 1804), Hermes (von Fritsch, 1827), Lavater und Heß (beide von Geßner, Zürich 1829), Stähelin (von Wirth, 1816), Joh. Schenkel (von Dan. Schenkel, mit Vorrede von Lücke, 1837), Scherrer (Vater und Sohn, von Scheitlin, 1822), Reinhard (von Pölitz, 1813. 15. 2 Bde. u. Reinhards Geständnisse), Hanstein (1821), Niemeyer (von Jacobs u. Gruber, 1831), Blessig (von Fritz, 1818), Oberlin (von Schubert 1826; von Stöber franz. 1831; von Bodemann, 1855), Dinter (Autobiogr. Neust. 1829. 30.), F. Neff (von G. Meyer von Knonau, 1832), Fletcher (von Benson, mit Vorrede von Tholuck, 1833), Heinr. Möwes (Magdeb. 1843; neue Aufl. 1849), †Martin Boos (von Goßner, 1826; von Lincke, 1837), und die trefflichen Sailerschen Biographien von katholischen Geistlichen, von Carlo Borromeo (1823), Heggelin (1803), Winkelhofer (1809), Fenneberg (1814), die Biographie Sailers selbst von Bodemann (Gotha 1856); ferner die Autobiographie von Cl. Harms (1851, nebst dessen Denkmal von Baumgarten 1855), Ludw. Hofacker (von A. Knapp 1852, 2. Aufl. 1855; 3. Aufl. 1860), F. Miville (von Kündig 1851), Ami Bost (Mémoires 1854), *F. W. C. Beyschlag (von W. Beyschlag, 2. Aufl. Berl. 1859; 3. Aufl. 1863), Spleiß, Antistes von Schaffhausen (von Stockar, Basel 1858), E. F. Sander („eine Prophetengestalt aus der Gegenwart" von F. W. Krummacher, Elberfeld 1860), Gottfr. Menken (von Gildemeister, Bremen 1861 2 Bde.), Denners Selbstbiographie von Merz (Hamb. 1860), Spitta (von Münkel, Lpz. 1861). Dazu im Allg.: Nachricht von dem Charakter u. der Amtsführung rechtschaffener Prediger und Seelsorger von Sturm und Niemeyer. Halle 1775—79. 6 Bde. Christliche Sonntagsbibliothek, Lebensbeschreibungen christlich-frommer Männer zu Erweckung und Erbauung der Gemeinden herausgegeben von Nische, 8 Bde. (mit Beiträgen von Bodemann u. A.), Bielefeld 1844—1860. und neue Folge 1. Bd. 1863, sowie die christlichen Biographien von Ledderhose (Leben Flattich's u. A.). Viel Gutes enthalten (vom Standpunkt der strengen Rechtgläubigkeit aus) die „Erinnerungen aus dem Leben eines Landgeistlichen." Berlin 1863. 64. 2 Bde. Auch aus „Thomas Wizenmann, der Freund Friedrich Heinrich Jacobi's," von Alex. Freih. von der Goltz (Gotha 1859 2 Bde.) läßt sich, weniger zwar für die prakt. Wirksamkeit des Geistlichen, als für die innere Bildungsgeschichte desselben schöpfen (vgl. Auberlen in den Jahrbb. für deutsche Theol. IX. 2). Auch das Leben von Nichttheologen, wie eines Gellert, Stilling, Steffens, Perthes, Schubert u. A. (Justinus Kerner, das Leben christlicher Staatsmänner von Ludw. Veit Seckendorf bis

Geschichte der Pastoraltheologie.

(Vgl. Geschichte der praktischen Theologie überhaupt S. 349.)

Die erste Pastoralanweisung gab Christus seinen Aposteln (Matth. Cap. 10), und diese ihren Schülern (besonders in den Pastoralbriefen). Einzelnes findet sich bei den Kirchenlehrern und in deren (oben angeführten) Werken. Je mehr die Seelenleitung eine priesterlich hierarchische wurde, was durch die Ohrenbeichte seine Spitze erreichte, desto mehr trugen auch die Anweisungen für die Beichtväter diesen Charakter (Casuistik). Die Reformation hob neben der Predigt besonders auch die Seelsorge hervor. Zwingli schrieb seinen „Hirten nach dem Vorbilde Christi und des Wortes Gottes" (an Jacob Schurtanner zu Teuffen im Appenzell)[5], und viele von Luthers Briefen und Bedenken geben reiches Material zur Pastoralweisheit. Die literarische, mehr oder weniger systematische Bearbeitung beginnt (nach Palmer) mit dem Pastorale oder „Hirtenbuch" des Erasmus Sarcerius 1558, dem 1566 Nicol. Hemming's „Pastor" und 1582 das von Conrad Porta gesammelte Pastorale Lutheri folgte (vgl. die Geschichte der prakt. Theol. S. 349). Die spätern Pastoralanweisungen kamen dann freilich wieder ins Casuistische hinein; vgl. Quenstedt, Ethica pastoralis (1678). Dagegen sind Speners theologische Bedenken[6] wieder aus dem ächt protestantischen Geiste des allen Christen gemeinsamen Priesterthums hervorgegangen; aber der spätere Pietismus führte wieder in die casuistischen Fragen der geistlichen Moral (über die Mitteldinge) hinein, wodurch manches Schiefe in die Praxis kam. Als ein schönes Zeugniß der bessern pietistischen Richtung, wie sie namentlich in Würtemberg vertreten war, sind anzuführen die von Steinmetz redigirten Kloster-Bergischen Sammlungen und die „Sammlungen zur Pastoraltheologie" von Philipp David Burk (1771—73). Im Gegensatz gegen die pietistische machte sich die rationalistische Pastoralik geltend, nach welcher der Geistliche zum philanthropischen Volksaufklärer gemacht und seine hauptsächlichste Wirksamkeit in die Verbannung der Vorurtheile, in die Hebung der Oekonomie und, wenn es hoch kam, in die Verbesserung der Volksschule gesetzt wurde (Nicolai's Sebaldus Nothanker). Einen Uebergang hierzu bildete die Schrift Peter Millers: Anleitung zur weisen und gewissenhaften Verwaltung des Lehramts 1777; u. Georg Sailers Grundsätze zur Bildung künftiger Volkslehrer, 1783. Unsere neuere Pastoralwissenschaft ruht auf richtigern Grundanschauungen vom Wesen der Religion und des geistlichen Standes, und hat denn doch ein gutes Theil von dem abgestreift, was Rosenkranz a. a. O. als das Pfäffische bezeichnet.

Literatur der Pastoraltheologie[7]

1. im Allgemeinen:

C. W. Oemler, Beiträge zur Pastoraltheologie für Landprediger. 2 Thle. Jena 1783 (u. mehrere Schriften desselben Verf. ähnlichen Inhalts).

---

auf Stein), sowie das Leben christlicher Frauen (von Merz) und besonders Pfarrfrauen s. in der Liter. der KG. (Monographien). Dazu *Denkwürdigkeiten aus dem Leben der Amalie Sieveking mit Vorwort von Wichern. Hamb. 1860. Ebenso sind Briefe (z. B. Fénelons) von unendlichem Werthe für die feinern Nüancen des Seelsorgerlebens. So Sailers Briefe aus allen Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung, München 1800—1804 6 Bde.; neue Aufl. Sulzb. 1832—33 in 3 Bden. Aus Schleiermachers Leben in Briefen. Berl. 1858—1863. 1—4. Bd. (vgl. auch die Charakteristiken Schleiermachers von Auberlen, Immer u. A.).

[5] Werke von Schuler und Schultheß I. S. 631 ff.

[6] S. die Sammlung derselben in einer zeitgemäßen Auswahl von Hennicke. Halle 1838.

[7] Vgl. oben die Literatur zur gesammten praktischen Theologie S. 350 f. Daß

P. F. Ach. Nitsch, Anweisung zur Pastoralklugheit für künftige Landpfarrer. Lpz. 1791.
J. Krünitz, der Landprediger nach seinen verschiedenen Verhältnissen, Vorrechten oder Immunitäten und Pflichten als Gelehrter, Seelsorger, Glied des allgemeinen Staatskörpers, Landwirth und Hausvater. Berl. 1794.
C. B. Kindervater, über nützliche Verwaltung des Predigtamtes, Schulunterricht, Bildung der Gemeinden und Lebensgenuß auf dem Lande. Nebst einem Anhange über das Verbauern der Landprediger. Lpz. 1802—6. 2 Bde.
Ch. L. Mirow, der Prediger in seinen verschiedenen Verhältnissen, mit besonderer Rücksicht auf die hannöverschen Landprediger. Hannov. 1808.
J. F. Jacobi, über Bildung, Lehre und Wandel protestant. Religionslehrer. Frankf. und Heidelb. 1808.
Fr. Strauß, Glockentöne. Erinnerungen aus dem Leben eines jungen Geistlichen. Elberfeld 1815. 6. Aufl. 1831. 7. Aufl. Leipzig 1840. 3 Bde. Vgl. oben S. 108.
J. G. Tobler, Gotthold oder der wackere Seelsorger auf dem Lande. Aarau 1820.
†J. M. Sailer, Vorlesungen aus der Pastoraltheologie. München 1822. 3 Bde. 5. Aufl. Sulzbach 1835.
G. J. Planck, das erste Amtsjahr des Pfarrers von S., in Auszügen aus seinem Tagebuche. Gött. 1823.
W. Schröter, Lebens- und Amtserfahrungen in ihrem psychologisch-geschichtlichen Zusammenhange dargestellt. Altona 1827.
C. Wyß, über Antinomien im Berufe des Geistlichen. Bern 1828.
†F. S. Häglsperger, Festabende im priesterlichen Leben, gefeiert mit Betrachtungen und Erinnerungen. Für Freunde der Seelensorge zur geistigen Erquickung in müden Stunden. Sulzb. 1828—30. 3 Bde.
*Fr. Hoffmann, Pastoral-Grundsätze. Stuttg. 1829.[8]
*J. C. F. Burk, evangel. Pastoraltheologie in Beispielen, aus den Erfahrungen treuer Diener Gottes zusammengestellt. Stuttg. 1838. 39. 2 Bde. (Seitenstück dazu: Spiegel edler Pfarrfrauen. 2. Aufl. Stuttg. 1854.)
C. L. Fecht, der christliche Geistliche. Lahr 1849.
†F. Vogl, Pastoraltheologie. 6. Aufl. Regensburg 1851. 2 Bde. 7. Aufl. von Gollowitz, ebend. 1855.
F. Ch. H. Schönheit, Fingerzeige für junge Geistliche bei ihrem Eintritt in das Landpredigerleben. Weimar 1853.
O. Müller, die pastorale Seelsorge. Berlin 1854.
†F. Herbst, Lebensbilder aus der Seelsorge. Augsburg 1854.
C. Wyß, Etwas vom Kern und Stern der Seelsorge. Basel 1858.
*Palmer, evangelische Pastoraltheologie. Stuttgart 1860. 2. Aufl. 1863.
(Als Zeitschrift: Vilmar und Müller, pastoraltheologische Blätter in Monatsheften, seit 1861.)

2. Speciell über Krankenbesuch u. christliche Krankenpflege.

†J. L. Rüeff, kurze praktische Anleitung zum Krankenbesuche. 2. Aufl. Kempten 1829
*Euch. Kündig, Erfahrungen am Kranken- und Sterbebette. Basel 1856. 2. Aufl. 1859. 3. Aufl. 1863.
G. Olearius, Anweisung zur Krankenseelsorge; herausgeg. von Löhe. Nürnberg 1856.
H. Häser, Geschichte der christl. Krankenpflege und Pflegeschaften. Berlin 1857.
*G. V. Lechler, Handbüchlein für Aelteste u. Diakonen der evangelischen Kirche und für solche, die es werden wollen. Frankfurt 1857. (Vgl. §. 112. Kirchenrecht.)

---

die meisten speciellern Werke sich vorzugsweise auf den Landprediger beschränken, rührt zum Theil von einer einseitigen Auffassung der klerikalischen Wirksamkeit her.

[8] „Eine in mannichfacher Hinsicht ausgezeichnete Schrift, die ihren natürlichen Lesern, angehenden Geistlichen vorzüglich, nicht selten wahre Befriedigung, durchgehends gute Anregung gewährt. Die Form ist brieflich.“ Nitzsch (theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1831. S. 172).

B. Bouvier, christlicher Krankenfreund. Aus den Französ. von Karl Wyß. Basel 1860.

3. Zu den praktischen Hülfswissenschaften.

Ueber Pädagogik[9] (besonders in Beziehung auf die Volksschule):

A. H. Niemeyer, Grundsätze der Erziehung u. des Unterrichts. Halle. 9. Ausg. 1835. 3 Bde.
F. A. Krummacher, die christliche Volksschule im Bunde mit der Kirche. Essen 1823. 25.
F. H. Ch. Schwarz, Erziehungslehre. 2. Aufl. Leipzig 1829. 3 Bde. Als Supplement dazu: Die Schulen, ihre verschiedenen Arten, ihre innern und äußern Verhältnisse &c. Leipz. 1832.
—— und W. J. Curtman, Lehrbuch der Erziehung und des Unterrichts. 2 Bde. 6. Aufl. Leipz. u. Heidelb. 1856.
†J. M. Sailer, Pädagogik. Sulzbach 1831. 2 Bde.
J. G. Kelber, biblische Pädagogik. Erlangen 1830.
Denzel, Volksschule. Stuttgart 1817. Dessen: Einleitung in die Erziehungs- und Unterrichtslehre für Volksschullehrer. 3. Aufl. Stuttgart 1825. 39. 3 Bde. in 6 Abth.
C. W. Thilo, die pädagogische Bestimmung des Geistlichen. Frankfurt a. d. O. 1811.
A. Heinroth, von den Grundfehlern der Erziehung und ihren Folgen. Leipzig 1828.
F. Ph. Wilmsen, der Lehrer in der Elementarschule. Leipz. 1820.
W. Harnisch, Handbuch für das deutsche Volksschulwesen. 3. Aufl. Bresl. 1839.
F. A. W. Diesterweg, Wegweiser zur Bildung für deutsche Lehrer. 4. Aufl. Essen 1850. Dazu dessen Jahrbücher für Lehrer und Schulfreunde. 14 Jahrgg. Berl. u. Frankf. a. M. 1821—64.
J. Th. Scherr, leichtfaßliches Handbuch der Pädagogik. Zürich 1839—47. 3 Bde. in 6 Abth.
L. Kellner, die Pädagogik der Volksschule. Essen 1850. 6. Aufl. 1860.
—— pädagogische Mittheilungen aus dem Gebiete der Schule und des Lebens. Essen 1853. 2. Aufl. 1856.
J. Ehrenfried, Schulpädagogik. Berlin 1850.
W. J. G. Curtman, die Reform der Volksschule. Frankfurt 1851.
†G. M. Dursch, Pädagogik oder Wissenschaft der christl. Erziehung auf dem Standpunkte des kathol. Glaubens dargestellt. Tübingen 1851.
G. A. Riecke, Erziehungslehre. Stuttgart 1851. 2. Aufl. 1859. (bildet den 4. Band der Grieb-Scherr'schen neuen Encyklop. der Wissenschaften und Künste).
C. H. Zeller, Lehren der Erfahrung für christliche Land- und Armenschullehrer. 2. Aufl. Basel 1851. 2 Bde. 3. Aufl. 1855.
Th. Waitz, allgemeine Pädagogik. Braunschweig 1852.
J. Th. Rottels, Erziehungslehre vom Standpunkte christlicher Philosophie. Regensburg 1852.
L. Völter, Beiträge zur christl. Pädagogik und Didaktik. Stuttgart 1852.
*Ch. Palmer, evangel. Pädagogik. Stuttg. 1852. 2 Bde. 2. Aufl. 1855 in 1 Bd. 3. Aufl. 1862.
Encyklopädie des gesammten Erziehungs- u. Unterrichtswesens, unter Mitwirkung von Palmer und Wildermuth herausgeg. von K. A. Schmid. Stuttgart 1857—63. Bis jetzt 3 Bde. (A—Kindsmädchen.)
Berliner Blätter für Schule und Erziehung, herausgegeben und redigirt von C. Bonnell, M. Fürbringer und W. Thilo. Berlin 1861.

Geschichtlich:

K. v. Raumer, Geschichte der Pädagogik vom Wiederaufblühen classischer Studien. Stuttg. 1852. 54. 57. 4 Bde. (1—4. Bd. 3. Aufl. 1857 u. 61.)
J. F. Th. Wohlfarth, Geschichte des gesammten Erziehungs- u. Schulwesens. Quedlinburg 1851—55. 2 Bde.[10]

---

[9] Vgl. oben S. 339.
[10] Eine reichhaltige Uebersicht der pädagogischen Methodik in den verschiedenen

Ueber das Erziehungswesen in Frankreich: R. Holzapfel, Mittheilungen über Erziehung und Unterricht in Frankreich, Magdeburg 1853; — in England: L. Wiese, deutsche Briefe über englische Erziehung nebst einem Anhange über belgische Schulen. Berlin 1852. (2. Aufl. 1855.)

Außerdem die verschiedenen Schulzeitungen und Magers pädagog. Revue seit 1840. (Das Weitere bei K. G. Hergang, Handbuch der pädagogischen Literatur, Leipzig 1840, und die Uebersicht des dermaligen Standpunktes der pädagogischen Journalistik in Gersdorfs Repertorium für 1853. Bd. 3. S. 229—232.)

Ueber Psychiatrie: die Schriften von Esquirol, Guislain, Pinet, Nasse, Jacobi, Heinroth, Friedreich, Jessen, Flemming, Roller, Zeller und Burk (Pastoraltheologie in Beispielen S. 460 ff.). — *Schubert, die Krankheiten und Störungen der menschlichen Seele. Stuttg. 1845. J. N. Jäger, Seelenheilkunde, gestützt auf psychologische Grundsätze. Leipz. 1846. K. W. Ideler, Versuch einer Theorie des religiösen Wahnsinns. Halle 1848.

Ueber Pastoralmedicin[11].

*H. C. A. Osthoff, über das Verhältniß des Geistlichen zum Arzte und dem Kranken. Berlin 1806.

†A. A. Scotti, Religion und Arzneikunde in ihren wechselseitigen Beziehungen dargestellt; aus dem Italien. von M. v. Lenhossek. Wien 1824. (Dagegen Bellenstedt in Schuberoffs neuesten Jahrb. Bd. 6. Heft 2. S. 168—71.)

F. X. Britzger, Handbuch der Pastoralmedicin für Seelsorger auf dem Lande. Mit Vorrede von F. X. Gietl. Ulm 1849.

* * *

†J. N. A. Leuthner, praktische Pastoralarzneikunde für Seelsorger. Nürnberg 1781. 82. 2 Bde.

J. Krause, der medicinische Landpfarrer. Schweinfurt 1794. Neue Aufl. Mannheim 1831.

F. X. Mezler, über den Einfluß der Heilkunst auf die praktische Theologie. Ulm 1794. Neue Aufl. 1805. 2 Bde.

(C. F. Becker) Brief eines Arztes an einen Landpfarrer. Göttingen 1804.

†A. M. Vering, Handbuch der Pastoral-Medicin. Münster 1809. Neue Aufl. 1835.

C. H. Th. Schreger, Handbuch der Pastoralmedicin für christliche Seelsorger. Halle 1823. (Vgl. die Recens. in der Hall. Allg. Lit.-Zeit. Jahrg. 1824. Nr. 286. S. 617 ff.)

Ueber Pastoralmedicin; den Geistlichen, besonders den jüngern, gewidmet von einem Arzte. Tübingen 1823. (Dazu: Einiges von dem Nutzen der Medicin in der Theologie, in Schwarz' Jahrbüchern 1824. Januarheft S. 97 ff.)

E. de Valenti, System der höhern Heilkunde für Aerzte, Prediger und Erzieher. Elberfeld 1826. 27.

—— Medicina clerica, oder Handbuch der Pastoralmedicin für Seelsorger, Pädagogen und Aerzte. Leipz. 1831—32. 2 Bde.

†M. J. Bluff, Pastoralmedicin. Köln 1827.

†B. Ritter, der Priester als Arzt am Krankenbette. Rottenb. 1837. 2. Aufl. Regensburg 1860.

M. Macher, Pastoralheilkunde für Seelsorger. Augsb. 1838. 43.

E. W. Posner, Medicina pastoralis et ruralis; Hand- und Hülfsbuch für Seelsorger, Lehrer, Aerzte und Menschenfreunde. Glogau 1844.[12]

Unterrichtszweigen, verbunden mit einer beurtheilenden Uebersicht der gesammten pädagogischen Literatur bietet C. Nacke: Pädagogischer Jahresbericht für Deutschlands Volksschullehrer (im Vereine mit Bartholomäi, Hentschel, Kellner, Lüben, Prange und Stoy. 1—14. Jahrg. Leipz. 1846—64).

[11] Vgl. überhaupt: F. C. Bergmann, de necessitate, quae sacerdotibus cum medicis intercedit. Lips. 1756. 4. Hiermit verwandt: E.; C. J. de Siebold, nexus jurisprudentiam inter et medicinam. Marb. 1831. 4.

[12] Anerkannt gute populär-medicinische Schriften, wie Hufelands Makrobiotik, Paulizki's Anleitung zu einer vernünftigen Gesundheitspflege ꝛc. 10. Aufl.

Für die eigene Gesundheitspflege des Geistlichen:

Medicinischer Rathgeber für Prediger, welche eine schwache Brust und Stimme haben &c. Leipzig 1813.

Medicina clerica oder Winke für Geistliche zur gesunden und bequemen Verwaltung ihrer Amtsgeschäfte; aus dem Engl. Weimar 1824.

Ueber Armenwesen:

J. M. de Gérando, le visiteur des pauvres. Paris 1820. Ed. 3. 1826. Deutsch Quedlinburg 1831.

A. de Villeneuve-Bargemont, économie politique chrétienne ou recherches sur la nature et les causes du pauperisme en France et en Europe. Paris 1834.

Duchatel und Naville, das Armenwesen nach allen seinen Richtungen. Weimar 1837.

Bodz-Reymond, Staatswesen und Menschenbildung. Berl. 1837—39. 4 Bde.

J. F. Th. Wohlfarth, der Pauperismus nach seinem Wesen, Ursprunge, Folgen und Heilmitteln, aus dem Standpunkte der Geschichte, Anthropologie, Staatsökonomie, Legislation, Polizei, Moral und christl. Kirche. Weimar 1845.

J. F. Buß, System der gesammten Armenpflege. Nach den Werken von Gerando und eigenen Ansichten. Stuttgart 1843—46.

*H. Merz, Armuth u. Christenthum. Bilder und Winke zum christl. Communismus und Socialismus. Stuttg. 1849.

J. Gotthelf, die Armennoth. Berlin 1852.

J. J. Vogt, das Armenwesen. Bern 1853—54. 2 Bde.

Plitt und Rau, die christl. Armenpflege nebst Einleitung von Hundeshagen. Frankf. 1855.

J. Hirzel, über die verschiedenen Systeme der Armenpflege. Ein Referat an die schweizerische Predigergesellschaft. Zürich 1854.

G. Seifert, die Verarmung, ihre Ursachen und Heilmittel. St. Gallen 1855.

Arbeit der Frauen in Vereinen für Armen- und Krankenpflege. Berlin 1854.

v. Schönberg, über Einrichtung der Armenhäuser auf dem Lande. Dresd. 1857.

Zyro, Antipauperismus oder principielle Organisation aller Lebensverhältnisse. Bern 1851.

Vom Standpunkt der katholischen Kirche aus:

†Ketteler, Freiherr, Bischof von Mainz, die Arbeiterfrage und das Christenthum. Mainz 1864.

Vgl. überhaupt die „fliegenden Blätter aus dem rauhen Hause zu Horn bei Hamburg" von Wichern, und die verschiedenen Schriften über innere Mission (von Finke, Schmidt, Braune, Beyschlag), desgl. die Schriften über die Mäßigkeitsvereine von Böttcher u. A. Auch das Capitel über das Gefängnißwesen gehört hierher: man vgl. N. H. Julius, Vorlesungen über die Gefängnißkunde. Berlin 1828. Dessen Jahrbücher der Straf- und Besserungsanstalten &c. Ebend. 1829—34; 5 Jahrgg. in 10 Bdn. K. G. Schicht, Stimmen der innern Mission an Gefangene &c. Halle 1851.

Ueber Landökonomie des Geistlichen[13]:

Patriotische Schutzschrift für die ländliche Wirthschaft des Landgeistlichen. Leipzig 1775.

Rede des Abbé Gregoire über die Frage, ob es rathsam sei, den Geistlichen auf dem Lande die Wirthschaft zu nehmen, im Nationalconvente zu Paris gehalten; in Walchs neuester Religionsgeschichte, fortgesetzt von Planck. Lemgo 1787—93. 3 Bde.

Ch. W. Oemler, der Feldbau der Landprediger, eine sehr große, aber oft uner-

---

Frankfurt a. M. 1849. u. a. m. muß der Geistliche kennen, und darf und mag sie empfehlen; vor der gewöhnlichen marktschreierischen Popularisirung der Medicin hat er zu warnen.

[13] „Omnium rerum, ex quibus aliquid acquiritur, nihil est agricultura melius, nihil uberius, nihil dulcius, nihil homine libero dignius." Cic. de off. I, 42; vgl. de senect. 15 ss.

kannte Wohlthat; in dem Lehrbuche des Matthesius für angehende Landprediger. Jena 1790.
J. G. Krünitz, der Landprediger rc.; vgl. oben S. 415.
F. Pohl, de oeconomiae pastoralis rationibus. Lips. 1815.
G. v. Forstner, der Landgeistliche als Landwirth. Tübingen 1822.
J. F. H. Schwabe, Landwirthschaftskunde für Prediger. 2. Aufl. Leipz. 1822.
M. Kroos, Versuch einer Pastorallandwirthschaft zum Gebrauche der Pfarrgeistlichen auf dem Lande. Münster 1824.

§. 112.

Theologisches Kirchenrecht.

Ch. M. Pfaff, de origine juris ecclesiastici veraque ejus indole. Tub. 1719. J. C. Flörke, Gedanken von der Nothwendigkeit und Nutzen der Erlernung sowohl des kanonisch-päpstlichen als protestantischen Kirchenrechts vor einen studiosum theologiae. Jena 1723. Wenck, jurid. Encyklop. §. 207 ff. Wasserschleben, in Herzogs Realencykl. VII. S. 670. A. v. Scheurl, der Werth des Kirchenrechts für evangelische Geistliche. Erlangen 1861.

Die Wissenschaft von der Kirchenorganisation wurde bisher unter dem zu engen Begriffe des Kirchenrechts gefaßt, das seine Heimath, außer in der Theologie, in der Rechtswissenschaft hat. Die Theologie hat aber diese Disciplin als eine theologische anzusprechen, insofern es sich hier nicht sowohl um die rechtlichen Verhältnisse der Kirche als einer moralischen Person im Staate, als vielmehr um das organisirte Leben der Kirche handelt, wie es in Kirchenverfassung, Kirchenverwaltung und Kirchenzucht auf der Grundlage der christlichen Idee der Kirche und ihrer Geschichte zu Tage tritt.

Die Idee der Kirche ist in der Dogmatik zu erörtern (vgl. §. 80), das kirchliche Gemeindeleben (im Allgemeinen) in der Ethik, der kirchliche Gottesdienst in der Liturgik. Nun aber bleibt die Organisation der Kirche selbst, die Auferbauung und Gestaltung ihres Leibes, die politisch-sociale Form ihres Daseins, ihre Stellung nach Außen und ihre Gliederung nach Innen zu betrachten. Faßt man die Kirche als eine bloße Privatgesellschaft innerhalb des Staates, so hat sie, wie jede Gesellschaft, ihre Rechte, und diese zu erörtern, wäre dann allerdings eine Aufgabe der Rechtswissenschaft[1] unter der Form des Privatrechts. Oder betrachtet man die Kirche als identisch mit dem Staate, d. h. als die innere Seite desselben, so fällt das Kirchenrecht mit dem öffentlichen Rechte (Staatsrechte) zusammen. Es läßt sich aber noch ein Drittes denken, wonach die Kirche, ihrer welthistorischen Bestimmung und religiösen Bedeutung nach, über das Niveau aller gedenkbaren Privatgesellschaften weit hervorragt[2] und dem Staat als göttlich und mensch-

[1] Die Juristen unterscheiden wieder das Kirchenrecht vom kanonischen Rechte, da auch außerkirchliche Rechtsgrundsätze aus den Canones, und hinwiederum nicht alle kirchlichen Rechtsgrundsätze aus ihnen allein stammen; s. Mejer, Institutionen des Kirchenrechts S. 3—4; Richter, Kirchenrecht §. 6; Wasserschleben a. a. O.

[2] „Eine Religionsgesellschaft ist die christliche Kirche nur für die äußerliche, oberflächliche Ansicht, wie die bürgerliche Gesellschaft nur der äußerliche, entfernte

lich gleichberechtigt an die Seite tritt, ohne jedoch mit ihm selbst Eins zu werden, obwohl sie mit ihm ein bestimmtes Verhältniß eingeht und in dessen Lebensentwicklung mit der ihrigen vielfach verflochten ist. Dieses Verhältniß der Kirche zum Staat (Kirchenstaatsrecht)[3] muß vor Allem auf's Reine gebracht werden. Das ist eine der Lebensfragen unserer Zeit. Nirgends gehen vielleicht die Ansichten der Frömmsten und Geistreichsten mehr auseinander als hier; denn man kann nicht sagen, auf der einen Seite machten sich bloß weltliche, auf der andern bloß geistliche Interessen geltend, sondern vielmehr läßt das Eine wie das Andere sich überwiegend mit weltlichen oder mit geistlichen Augen betrachten. So begegnen sich in der Lehre der gänzlichen Unabhängigkeit der Kirche vom Staat der (nordamerikanische) Indifferentismus und die größte Gewissensstrenge (Vinet), sowie umgekehrt das Aufgehenlassen der Kirche im Staat das einemal in einer irreligiösen und flachen Ansicht von Staat und Kirche (bei Hobbes), das anderemal in einer tief speculativen und religiösen Erfassung des Staates und der in denselben aufgenommenen Kirche (bei Rothe) wurzeln kann. Die Freiheit der Kirche von allem Staats**drucke** und aller weltlichen Einmischung liegt ebensosehr im Interesse des Christenthums, als ihre Hebung **durch** den Staat und die religiöse Verklärung des Staats **durch** die Kirche im Interesse des Staates wie der Kirche liegt. Für Beides läßt sich die Geschichte aufrufen: die apostolische und vornicäische Zeit spricht für die eine, die Zeit des Mittelalters und die Zeit seit der Reformation (nur in verschiedenem Verhältniß der Ueber- und Unterordnung) für die andere Form. Allerdings liegen darin auch viele Warnungen. Durch den Hildebrandischen Ultramontanismus wurde der Staat von der Kirche unterjocht, durch den cäsareopapisti-

---

Anfang des Staates." **Marheineke**, prakt. Theologie §. 70. „Das Christenthum ist an sich allgemeine Weltreligion, ihm gehören alle Völker und alle Staaten; je mehr diese wahrhaft sich auf sich selbst besinnen, um so mehr werden sie auch dessen sich bewußt, daß sie ihr höchstes Ziel nicht erreichen können außer der christlichen Kirche." Ebend. §. 125. „Der Staat und die Kirche sind die beiden einzigen Gestaltungen in der Weltgeschichte, welche nicht bloß einzelne Individuen oder Familien, welche ganze Völker gewissermaßen zu **einem** Körper, zu **einem** organischen Wesen vereinen, welche den innern Anspruch haben, in ihrer höchsten Vollendung die ganze Menschheit zu umfassen." **Bluntschli**, psycholog. Studien S. 37. — Vgl. auch die (anonyme) Schrift (v. Prof. **Weiße**) über die Zukunft der evangelischen Kirche (Leipzig 1849), von Anfang. „Die Kirche," können wir mit einem schweizerischen Kirchenmanne sagen, „erscheint uns in zwiefacher Weise. Einmal ist sie **Gemeinschaft**, dann aber ist sie auch eine **Anstalt**. Sie ist die Gemeinschaft, in welcher der vorhandene Glaube zum Ausdruck, zur Darstellung kommt. Sie ist aber nicht bloß Gemeinschaft, sondern auch Anstalt des Heiles, um durch ihre Wirksamkeit immer Mehrere zu wirklichen Gliedern der Gemeinschaft zu machen." **Finsler**, Motion betreffend Herstellung einer gemischten Synode. Zürich 1864. S. 9.

[3] „Beide sind innerlich auf einander angewiesen." **Marheineke** a. a. O. §. 135. Das Verhältniß ist also ein innigeres als das der „Neutralität und Confraternität"; daraus folgt aber noch nicht (wie Marheineke will) die absolute Identität beider. — **Bluntschli** a. a. O. gebraucht das Bild einer Ehe(?). — Eine gründliche Auseinandersetzung des Verhältnisses s. bei **J. P. Lange**, über die Neugestaltung des Verhältnisses zwischen dem Staat und der Kirche. Heidelberg 1848. Kurz und treffend erörtert es **Richter** in seinem Kirchenrechte §. 60: „Der Staat muß anerkennen, daß die Kirche ihre göttliche Sendung trage, welche sie durch die von ihrem Stifter in sie gelegten Mittel erfüllen soll; er soll ihr deßhalb Freiheit und Schutz für ihre Entwicklung in Allem gewähren, was die Lehre, die Liturgie und

nothwendig, die Göttlichkeit der Kirche dadurch zu retten, daß der Staat als ein Ungöttliches gefaßt wird, oder dem Staate dadurch seine religiöse Bedeutung zu geben, daß man die Göttlichkeit des Christenthums auf ihn überträgt und dadurch die Kirche annullirt? Lassen sich nicht beide Sphären in der Weise aus einander halten, daß sie doch wieder zu einander in die lebendigste Beziehung zu stehen kommen und Eins an dem Andern seine Ergänzung findet, wie dieß auch auf dem theoretischen Gebiete nöthig wird, beim Verhältniß von Philosophie und Theologie? Eine freie Kirche im Staate (Nationalkirche, Landeskirche) ist am Ende doch das Ziel, auf das eine gesunde Kirchenrechtstheorie loszusteuern hat und worauf die ganze bisherige Entwicklung hindeutet[5]. Und auch sie hat ihre würdigen Vertreter, wenn gleich wieder in verschiedener Weise. — Zusammenhängend mit den Fragen über das Verhältniß des Staates zur Kirche sind die über die innere Verfassung der letztern. Dem Territorialismus, wonach der Fürst oder die Landesobrigkeit die kirchlichen Dinge ordnet und dazu bloß eine kirchliche Behörde (aus Geistlichen und Laien) niedersetzt, entspricht die Consistorialverfassung, während nach dem Collegialsystem, wonach die Kirche eine freie Gesellschaft ist, die ihre Angelegenheiten selbst ordnet, wieder verschiedene Formen möglich sind: zunächst das Episcopal- und Presbyterialsystem. Diese beiden haben sich schon von ältern Zeiten an (in der afrikanischen Kirche) bekämpft. Der Episcopalismus siegte (durch Cyprian) Aber über die bischöfliche Gewalt erhob sich endlich die päpstliche, und so traten sich Papismus und Episcopalismus entgegen. Die protestantische Kirche hat sich als Antipapismus (nopopery) erklärt; es sind aber in ihr die drei Formen der Consistorial-, Episcopal- und Presbyterialverfassung (in verschiedenen Abstufungen und Mischungen) zur Erscheinung gekommen. Die Consistorialverfassung hat sich in der lutherischen Kirche festgesetzt, während die Presbyterialverfassung durch Calvin in Genf sich ausbildete und der schottischen Kirche sich mittheilte, wo sie sich am reinsten ausprägte, im Gegensatz gegen die Episcopalverfassung Englands. (Es wiederholen sich hier die alten Kämpfe der afrikanischen Kirche.) Die von schen Territorialismus die Kirche vom Staat[4]. Ist es aber überhaupt

---

Disciplin angeht. Die Kirche dagegen muß sich jener unwürdigen und überlebten Ansicht entschlagen, welche nicht zugesteht, daß der Staat zu seinen Jahren gekommen sei; sie muß anerkennen, daß der Staat, indem er durch die Erziehung der Menschheit für rechtliche Ordnung jeder menschlichen Lebensentwicklung den Boden bereitet, nicht minder seine von Gott geheiligte Aufgabe erfülle. Mit diesem freien Anerkenntnisse des individuellen Berufs ist die Nothwendigkeit selbstständiger Entwicklung, nicht aber ein Gegensatz Beider begründet, vielmehr stehen Beide dadurch in höherer innerer Einheit, daß sie, jedes nach seinem Antheile und Berufe, für die allmälige Hervorbildung des Gottesreiches auf Erden wirken. Und mit dem vollen Eintritte des letztern in die Welt der Erscheinungen wird auch jenes äußere Getrenntsein sich lösen. Wenn die Kirche ihre Aufgabe erfüllt haben wird, wird auch das Ziel des Staates erreicht sein; das Gottesreich ist weder Staat noch Kirche."

[4] Territorialismus, welcher die Grenzen des Territoriums auch zu denen der Kirche macht: cujus regio, illius et religio. (Hobbes, Thomasius.)

[5] „Weder wird der Staat die Kirche in sich verschlingen, noch wird der Staat in der Kirche untergehen dürfen. Die Zweiheit von Staat und Kirche muß gerettet bleiben für die erwachsene Menschheit." Bluntschli a. a. S. 85. „Der Staat soll das Recht haben und behalten, der Kirche ihre äußere Gestalt zu geben, aber er soll auch die Eigenthümlichkeit des kirchlichen Gebietes anerkennen, und indem er sich selbst das Recht der Ueberwachung und Bestätigung vorbehält, der Kirche eine freie Organisation gewähren." Finsler a. a. O. S. 12.

Zwingli ausgegangene Reformation legte, wie die lutherische, die oberste Kirchengewalt in die Hände der Regierungen, nur daß diese bei ersterer eine republikanische Obrigkeit (keine Fürsten) waren. Auch entstand eine aus Consistorial- und Presbyterialverfassung gemischte Form, die auch in einigen Gegenden der reformirten Kirche Deutschlands (z. B. den preußischen Rheinprovinzen und Westphalen) sich Anerkennung verschaffte. Endlich hat man auch wieder den Episcopalismus dadurch mit dem Territorialsystem zu verbinden gesucht, daß man von einem bischöflichen Rechte der Fürsten und Regierungen redete, was aber doch immer nur eine zu vielfachen Mißverständnissen führende Metapher bleibt.

Auf diesen geschichtlichen Vorgängen ruht der gegenwärtige Zustand der verschiedenen Kirchen; er wird aber von allen Einsichtsvollen als ein durch die Noth der Umstände hervorgerufener, nicht als ein der Idee der Kirche entsprechender betrachtet; die Wissenschaft hat daher die geeignete Form der Kirchenverfassung festzustellen, wobei sie die Idee der Kirche selbst immer im Auge behalten, allerdings aber, um nicht in leeren Theorien sich zu bewegen, auch das geschichtlich Entwickelte berücksichtigen muß. „Theilnahme der gesammten Kirche an ihrer eigenen Regierung mittelst Repräsentation auf Synoden" wäre eigentlich das, was dem Wesen der Kirche am meisten entspricht[6]. Allein dieß leidet seine Beschränkung. Eine Repräsentation der gesammten Kirche (auf einer ökumenischen Synode) wäre schon der confessionellen Trennung wegen unmöglich. Aber auch zu einer Kirchenverfassung der protestantischen oder zunächst der reformirten Kirche[7], kann es nicht kommen, so lange die Kirche Staatskirche ist. Für die Verfassung sind also, wo Staatskirchen bestehen, immer noch die Landesgrenzen auch die Grenzen der Kirche, und so kann empirisch nur die Rede sein von der Kirchenverfassung eines gegebenen Landes. Die Landeskirche wird am Besten durch die Landes- (General-) Synode repräsentirt, der die Provinzial- und Kreis- (Diöcesan-) Synoden untergeordnet sind; während endlich jede einzelne Gemeinde durch ihr Presbyterium vertreten ist. Ob die Synoden nur durch die Geistlichen oder auch durch Laien (und in welchem Verhältniß?) zu beschicken seien? ist eine Frage, die sich vom protestantischen Standpunkte aus zu Gunsten der gemischten Synoden beantworten muß, wenn gleich die Einrichtung solcher ihre großen Schwierigkeiten bietet und erst da in's Leben treten kann, wo der kirchliche Gemeinsinn und das kirchliche Bewußtsein schon im hohen Grade entwickelt sind[8]. Von den Synoden geht die kirchliche Gesetzgebung aus, die bei

---

[6] Mejer, Institutionen des gemeinen deutschen Kirchenrechts S. 156.

[7] Ein Versuch dazu wurde auf der Synode zu Dordrecht gemacht, 1618; aber schon da wurde Einigen durch die Landesregierung verboten die Synode zu besuchen.

[8] Ueber die Requisite, welche an die Repräsentanten der Kirche aus dem Laienstande zu stellen sind, ist viel gestritten worden. Sollen allein die politischen Bestimmungen über Volljährigkeit, Stimmfähigkeit rc. auch für das Kirchliche maßgebend sein? Oder sollen nicht, wo es sich um kirchliche Repräsentation handelt, auch nur kirchliche Männer in den Kirchenvorstand und die Synode gewählt werden? Aber wo liegt das Kriterium der Kirchlichkeit? im Glaubensbekenntniß? in welchem? im Kirchenbesuch? in der Theilnahme an der Communion? wie läßt sich dieß überwachen? zu geschweigen der Heuchelei, die durch solche Bestimmungen leicht gefördert wird. Auf zwei Gefahren muß man sich bei jeder sog. Laiensynode gefaßt machen, entweder auf ein Hineintragen des politischen Liberalismus in die Kirche, oder auf ein Uebergewicht puritanischer Elemente. Ueber die Bewegungen,

der Staatskirche freilich nur eine relative, von der landesherrlichen Bestätigung abhängige sein kann. In diesen Bereich der kirchlichen Legislation gehört die Aufstellung der Grundsätze über Lehre und Cultus und Aufrechterhaltung der christlichen Sitte. Die Lehre läßt sich allerdings in der Weise nicht gesetzlich bestimmen, daß die freie Bewegung und Entwicklung der christlichen Theologie zum Schaden der Kirche dadurch gehemmt werde[9]; es kann sich also hier nicht um das Aufstellen von Glaubensgesetzen, sondern höchstens um allgemeine Sicherstellung der Kirche vor offenbarer Irrlehre (durch Aufstellung von Symbolen?) handeln. Dagegen fällt vorzüglich in die kirchliche Gesetzgebung das Liturgische (Anordnung des Gottesdienstes; Einführung von Agenden, Gesangbüchern, Katechismen; kirchliche Bibelübersetzungen u. s. w.), ferner die Aufstellung der Grundsätze für die Kirchenzucht (die Handhabung ist Sache der Presbyterien), dann die Fixirung der Rechte der Geistlichen gegenüber der Kirche, sowie dieser gegenüber den Geistlichen (Wahlfähigkeit, Wahlact, Patronatsrechte, Suspension, Remotion). Von der kirchlichen Gesetzgebung ist abhängig die **Verwaltung** der Kirche. Diese ist eine doppelte: eine innere und eine äußere. Die innere (geistliche) Verwaltung kommt den Dienern der Kirche (den Geistlichen) zu (s. die obigen §§.), die äußere den von der Synode (oder den Regierungen) aufgestellten Behörden. In das Gebiet der Kirchenverwaltung gehört auch die Aufstellung und Ueberwachung des Lehrstandes (Examen und Ordination), die Besetzung der Stellen (Einleitung der Wahlen, nach dem Gesetz; Einführung der Geistlichen und Kirchendiener in ihre Stellen, Vorschlag, Präsentation), die Erhaltung der Kirchengebäude (fabrica ecclesiae), die Verwaltung des Kirchengutes und das Rechnungswesen der Kirche überhaupt (Zehnten, kirchliche Steuern). Hier geht es am meisten in das Juridische über. Dagegen ist wieder rein theologisch die große Frage von der **Kirchenzucht**. Hierüber waren die Grundsätze der Reformatoren schon getheilt. Da, wo die Presbyterialverfassung am entschiedensten ausgeprägt war, hat sich auch die Kirchenzucht am meisten geltend gemacht; sie wird aber an den wenigsten Orten noch in ihrer Strenge gehandhabt, und wo in neuerer Zeit Versuche zu ihrer Wiederherstellung gemacht worden sind, hat sich die Mehrheit der Gemeinden dagegen aufgelehnt. Das hat dann wieder dem Separatismus einen Schein des Rechtes gegeben, der großen Masse gegenüber. Das Heil kann auch hier nicht von außen, es muß von innen kommen. Dazu kann nur der in der Kirche selbst wieder erweckte lebendige kirchliche Sinn mitwirken. Und so greift der treue Dienst am Worte wieder ein in das Gefüge des kirchlichen Organismus. Wer an seinem Orte dazu beiträgt, ein lebendiges Christenthum zu pflanzen, der zieht auch der Kirche würdige Glieder und Vertreter. Wenn der Katechet sich bemüht, nicht bloß den religiösen Sinn im Allgemeinen, sondern, besonders in der reifern Jugend, auch den Sinn für die kirchliche Gemeinschaft zu pflanzen, wenn der Gottesdienst über die Grenzen subjectiver Willkür und localer Beschränktheit hinaus sich mehr und mehr zu einem solchen erhebt,

---

die hierüber in verschiedenen Ländern (in Preußen, Baden, Mecklenburg, Hannover, der Pfalz und anderwärts stattgefunden haben) vgl. die Kirchenzeitungen und periodischen, sowie die darauf bezüglichen Schriften von Baumgarten, Rothe, Schenkel, Lechler, Ewald, Münchmeyer, Harleß u. A.

[9] Vgl. **Marheineke**, prakt. Theologie §. 188—190.

in welchem das kirchliche Gemeingefühl stärker als irgendwo pulsirt, wenn die Predigt wieder eine Stimme wird aus der Kirche an die Kirche (was mit dem Princip des wohlverstandenen Individualismus sich ganz wohl verträgt, indem ja eben die Kirche aus lauter lebendigen Persönlichkeiten besteht), und wenn endlich die Seelsorge es nicht bloß auf die einzelnen Seelen absieht, sondern auch die „Seelensammlung" sich ebenso angelegen sein läßt als die Seelenpflege: so wird auch bald die Kirche wieder wissen, wozu sie da ist, und sie wird ebensowohl vor einem Zerbröckeln in Secten als vor Erstarren in todtem Formalismus bewahrt bleiben.

Geschichte des Kirchenrechts[10].

Die ältesten Kirchengesetze wurden gesammelt (seit dem 2. Jahrh.) in den Schriften, welche als Constitutiones apostolicae und Canones apostolici bekannt sind. Dazu kamen die Concilienbeschlüsse, die Verordnungen der römischen Bischöfe, der Kaiser (Codex Theodosianus 438, Justinianeus 534). In der griechischen Kirche veranstaltete Johannes Scholasticus († 878), in der abendländischen der Abt Dionysius Exiguus († 550) und Isidor von Hispalis († 636) kirchliche Sammlungen, welche jedoch im 9. Jahrhundert durch die sogenannten pseudo-isidorischen Decretalen verdrängt wurden. Auf diese falschen Urkunden stützte sich größtentheils das hierarchische Gebäude Roms, sowie das hierauf bezügliche kanonische Recht, das besonders auf der Universität Bologna mit großem Eifer betrieben wurde. Hier ward auch der erste Grund gelegt zu dem Corpus juris canonici, das sich unter den Händen der Päpste weiter ausbildete. Der Camaldulensermönch Joh. Gratian gab 1150 seine Concordantia discordantium canonum (gewöhnlich decretum Gratiani genannt) heraus. Dazu kamen 1254 die Decretalen Gregors IX. Bonifacius VIII. fügte den Liber sextus zu den bisherigen 5 Büchern; nun folgten die nach Clemens V. genannten Clementinen (1313), die Extravaganten[11] Johanns XXII. (1340), und endlich die Extravagantes communes (1483)[12]. Dieses Rechtsbuch ward vielfach commentirt, und es bildete sich eine traditionelle Auslegung desselben (Glossa ordinaria). — Luther hatte das kanonische Recht sammt der päpstlichen Bulle verbrannt. Für die protestantische Kirche konnte erst dann ein neues Recht geschaffen werden, als sie selbst aus dem rechtlosen in einen rechtlichen Zustand gekommen war, nach dem Religionsfrieden (1555). Der erste Jurist, der nun das protestantische Kirchenrecht wissenschaftlich darzustellen unternahm, war Stephani (1601). Er wurde Gründer des Episcopalsystems in dem oben berührten Sinne, wonach das bischöfliche Recht auf die Landesfürsten übergegangen sei (Devolution). Ihm folgten Reinkingk (1619) und der Jurist J. B. Carpzov (1666), der Hauptvertreter des Systems, der zugleich dabei auf das göttliche Recht der Fürsten fußte und dem auch der Theologe gleiches Namens folgte. Diesem gegenüber stellte J. Ch. Thomasius († 1728) das Ter-

---

[10] F. Fischer, kritische Zusammenstellung der neuesten Bearbeitungen des protestantischen Kirchenrechts, mit besonderer Rücksicht auf die vaterländische Kirche (besonders abgedruckt aus der Tüb. theolog. Zeitschrift). — Vgl. Bickell, Geschichte des Kirchenrechts Bd. 1. 2 Lieff. Gießen 1843 u. 49 (2. Lief. nach dem Tode des Verf. von Röstell). Frankf. 1849.

[11] So genannt, weil sie noch nicht in den Kanon aufgenommen waren.

[12] Die neueste und beste Ausgabe des Corpus juris canonici ist die von Richter in Berlin. Lips. 1831—39. 2 voll. 4. Deutsch von Sintenis u. Schilling. 2 Thle. Leipzig 1834—37. Vgl. F. Walter, Fontes juris ecclesiastici antiqui et hodierni. Bonn. 1862. † H. Hüffer, Beiträge zur Geschichte der Quellen des Kirchenrechts und des römischen Rechts im Mittelalter. Aschendorff 1862.

ritorialsystem auf, welchem Ch. M. Pfaff das Collegialsystem entgegenstellte (s. oben). — Die meisten Lehrer des Kirchenrechts neigten sich von nun an entweder dem Territorial- oder dem Collegialsystem zu, jedoch unter vielfachen Modificationen. So ward das Territorialsystem durch den großen Juristen Just. Henning Böhmer († 1749), das Collegialsystem durch den Theologen Mosheim († 1760) weiter begründet. Längere Zeit wurde das Kirchenrecht von den Theologen vernachlässigt und von den Juristen rein äußerlich behandelt[13]. Schuberoff war es, der zuerst wieder als Theologe dem Collegialsystem das Wort redete, das besonders an Schleiermacher einen gewandten Vertheidiger fand. Von da an regte sich überhaupt das Interesse wieder an den Fragen der Kirchenverfassung, was auch mit der übrigen politischen und religiösen Bewegung der Geister zusammenhängt. Die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat hat an Vinet[14] einen geistreichen Vertheidiger gefunden, und auch Rettig († 1836 in Zürich) hat (in etwas anderer Form) für die freie Kirche die Stimme erhoben, während die Einheit der Kirche mit dem Staate durch Rothe auf die Spitze getrieben wurde, was wieder neue Combinationen hervorgerufen hat. Stahl suchte endlich das Episcopalrecht als das allein in der göttlichen Institution der Kirche gegründete, aber nicht im Sinne Carpzovs, sondern in dem Sinne festzustellen, wonach dem Lehrstande die Aufsicht über die Kirche zukommt. Die Charakterisirung der übrigen, auch der katholischen, neuern Werke s. bei Pelt S. 625. Vgl. Rheinwalds Repertorium 1842. 7. Heft. Mit Stahl, Eichhorn, Puchta, Richter ist überhaupt eine neue Periode für die Bearbeitung des evangelischen Kirchenrechts eingetreten. Das Ziel, welches diese in ihrer Neugestaltung begriffene Disciplin sich zu stellen hat, „ist die Ablösung des evangelischen Kirchenrechts von der kanonistischen Doctrin und die freie Herausarbeitung der evangelischen Rechtsgedanken in ihrer selbstständigen wissenschaftlichen Begründung" (vgl. Neue evang. Kirchenz. 3. Jahrg. 1861 Nr. 8).

Literatur des Kirchenrechts[15].

J. H. Boehmer, Jus ecclesiast. Protestantium. Hal. 1714 ss. Voll. I—IV. ed. 5. 1756—89; vol. V. ed. 3. 1763; vol. XI. ed. 6. 1760. 4.
—— Institutiones juris canonici. Hal. ed. 5. 1770.
Ch. M. Pfaff, Juris eccles. libb. V. Tub. ed. 2. 1727.
J. L. Mosheim, allgemeines Kirchenrecht der Protestanten. Mit Anmerkungen von Ch. E. von Windheim, Helmst. 1760; neu bearb. von Ch. A. Günther. Lpz. 1800.
G. L. Boehmer, Principia jur. canon. speciatim jur. eccles. publ. et priv. quod per Germaniam obtinet, Gott. 1762; ed. 8. cur. Ant. Bauer 1819.
A. J. Schnaubert, Grundsätze des Kirchenrechts der Protestanten u. Katholiken in Deutschland. Jena 1792—94. 2. Aufl. 1805. 2 Bde.

---

[13] Stahl (in der unten anzuführenden Schrift) bezeichnet das Episcopalsystem als das der protestantischen Orthodoxie, das Territorialsystem als das des Pietismus, und das Collegialsystem als das des Rationalismus. Allein viele Rationalisten haben dem Territorialsystem gehuldigt, und hinwiederum hat auch der Pietismus sich mit dem Collegialsystem befreundet. Man möchte es fast eher umkehren.

[14] De la liberté des cultes (1826) und sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'église et de l'état. Paris 1842.

[15] Aeltere Werke (von kathol. Verfassern): Anast. Reiffenstuel, Jus canonicum universum, Venet. 1704; Schmalzgrueber, Jus eccles. universale, Ingolst. 1726. 3 voll. fol.; Ubaldi Giraldi Expositio juris pontificii, Rom. 1769 (neu aufgelegt 1829); besonders aber als Vertheidiger des Episkopalsystems: van Espen, Jus eccles. universae hodiernae disciplinae, praesertim Belgiae, Galliae, German. et vicinar. provinc. accommodatum. Col Agripp. 1702 f. Mogunt. 1709. (Vgl. Herzogs Realencykl. IV. S. 107 u. 164.)

*G. Wiese, Grundsätze des gemeinen in Deutschland üblichen Kirchenrechts. Gött. 1793. 5. Aufl. von W. Th. Kraut 1826. Ausg. von Morstadt ebend. 1850.
—— Handbuch des gemeinen in Deutschland üblichen Kirchenrechts. Leipz. 1799—1804. 3 Bde.
J. Schuberoff, Grundzüge zur evangel.-protestant. Kirchenverfassung und zum evangel. Kirchenrechte. Lpz. 1817.
Th. Schmalz, das natürliche Kirchenrecht. Königsb. 1795.
—— Handbuch des kanon. Rechts und seiner Anwendung in den deutschen evangel. Kirchen. Berl. 1815. 34.
†G. Brendel, Handbuch des kathol. u. protestant. Kirchenrechts. 3. Aufl. Bamb. 1839. 40. 2 Bde.
†Ferd. Walter, Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Confessionen. Bonn 1822. 13. Aufl. 1861.
H. Stephani, das allgemeine kanonische Recht der protestantischen Kirche in Deutschland, aus seinen ächten Quellen zusammengestellt und erläutert. Tübingen 1825.
Chr. A. v. Eschenmayer, Grundlinien zu einem allgemeinen kanon. Rechte. Tüb. 1825.
W. T. Krug, das Kirchenrecht nach den Grundsätzen der Vernunft und im Lichte des Christenthums dargestellt. Lpz. 1826. (Vgl. damit: Kirchenrechtliche Untersuchungen; ein nothwendiger Nachtrag zu dem Kirchenrechte vom Hrn. Prof. Krug. Berl. 1829.)
J. G. Pahl, das öffentl. Recht der evangel.-luther. Kirche in Deutschland kritisch dargestellt. Tüb. 1827.
†K. A. v. Droste-Hülshoff, Grundsätze des gemeinen Kirchenrechts der Katholiken und Evangelischen. Münster 1832—35. 2 Bde. in 3 Abtheil. (Bd. 1. in 2. Aufl.)
C. Hase, de jure ecclesiastico commentarii historici. Lips. 1828. 32. II partt.
*K. Fr. Eichhorn, Grundsätze des Kirchenrechts der kathol. und evangel. Religionspartei in Deutschland. Gött. 1831. 33. 2 Bde.
J. W. Bickell, über die Reform der protestant. Kirchenverfassung, in besonderer Beziehung auf Kurhessen. Mit einem Nachworte von Prof. H. Hupfeld. Marb. 1831.
*H. C. M. Rettig, die freie protestant. Kirche oder die kirchlichen Verfassungsgrundsätze des Evangeliums. Gießen 1832.
J. A. v. Grolmann, Grundsätze des allgem. kathol. und protestantischen Kirchenrechts. Frankf. 1831. 2. Aufl. 1843.
†C. W. Klee, das Recht der einen allgemeinen Kirche, aus dem in der heil. Schrift gegebenen Begriff entwickelt. Magdeb. 1839. 41. 2 Bde.
F. J. Stahl, die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protest. Erl. 1840. 2. Ausg. ebend. 1862.
G. F. Puchta, Einleitung in das Recht der Kirche. Lpz. 1840.
*Aem. L. Richter, Lehrbuch des kathol. und evangel. Kirchenrechts. 1841. 42. 2 Bde. 4. Aufl. 1853. 5. Aufl. 1858.
—— Geschichte der evangel. Kirchenverfassung in Deutschland. Lpz. 1851.
J. C. Bluntschli, psychologische Studien über Staat und Kirche. Zürich und Frauenf. 1844.
Otto Mejer, Institutionen des gemeinen deutschen Kirchenrechts. Gött. 1845. 2. Aufl. 1856.
*Ch. J. F. Bunsen, die Verfassung der Kirche der Zukunft. Hamb. 1845.
H. Thiele, die Kirche Christi in ihrer Gestaltung auf Erden. Zürich 1844.
—— die Knechtsgestalt der evangelischen Kirche, oder Noth und Hülfe. Zürich 1846.
*(Hundeshagen) Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen, im Zusammenhange mit der gesammten Nationalentwicklung beleuchtet von einem deutschen Theologen. Frankf. 1848. 3. Aufl. 1850. (Nicht bloß kirchenrechtlich, sondern allgemein und umfassend.)
*(Weiße) Ueber die Zukunft der evangel. Kirche. Reden an die Gebildeten deutscher Nation. 2. Aufl. 1849. (Auf die Kirchenverfassung bezüglich die zwei ersten und die letzte Rede.)
J. W. F. Höfling, Grundsätze evangel.-luther. Kirchenverfassung. Erlang. 1850. 3. Aufl. 1853.

*G. V. Lechler, Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation. (Gekönte Preisschrift.) Leyden 1854.
C. Trummer, Aphorismen über das christl. Kirchenrecht. Frankf. 1859.
†G. Philipps, Kirchenrecht. Bd. I—V. 1. 2. Regensb. 1846—57. (1. Bd. in 2. Aufl. 1855.)
†J. F. Schulte, katholisches Kirchenrecht. I. 1—3. II. 1. 2. Gießen 1856. 60. (2. Theil: allgem. kathol. Kirchenrecht.)
J. A. Ginzel, Handbuch des neuesten in Oesterreich geltenden Kirchenrechts. Wien 1857—62. 2 Bde.
K. Kuzmany, Lehrbuch des allgemeinen und österreichischen evangelisch-protestant. Kirchenrechts. Wien 1856. 2 Bde.
Bluhme, System des in Deutschland geltenden Kirchenrechts. Bonn 1858.
Th. Harnack, die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment. Grundlegende Sätze mit durchgehender Bezugnahme auf die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche. Nürnb. 1862.
C. F. Roßhirt, Beiträge zum Kirchenrecht. Heidelb. 1863.
O. Mejer, Grundlagen des lutherischen Kirchenregiments. Rostock 1864.
(R. Dove, Zeitschrift für Kirchenrecht. Berlin u. Tüb. seit 1861.)

Eine Unzahl von Flugschriften in Abhandl. u. Zeitschriften, die sich bald auf das Ganze, bald auf die Verhältnisse einzelner Landeskirchen beziehen, sind in den letzten Jahrzehnten erschienen. Von dem Gehaltreichsten heben wir beispielsweise heraus: J. A. Dorner, Sendschreiben über Reform der evang. Landeskirchen, im Zusammenhang mit der Herstellung einer evangel.-deutschen Nationalkirche; an Nitzsch u. Jul. Müller. Bonn 1848. Max. Göbel, die evangel. Kirchenverfassungsfrage. Coblenz 1848. K. Hase, das gute alte Recht der Kirche. Leipz. 1847. Derselbe, die evangel.-protestant. Kirche des deutschen Reichs. Leipz. 1849. Mehrere Schriften von Ullmann: die bürgerliche und politische Gleichberechtigung aller Confessionen; die unbeschränkte Freiheit der Sectenbildung und die Trennung der Kirche vom Staat (Hamb. 1845); die Geltung der Majoritäten in der Kirche (ebend. 1850) u. a. Nitzsch, über die Organisation der evangelischen Gemeinden. Berl. 1849. Amen, Grundbestimmungen der evangelischen Kirchenverfassung. Leipzig 1864. (Vgl. die Protokolle über die Generalsynode in Berlin; sowie die über die deutschen Kirchentage, besonders die Verhandlung der 2. Sitzung in Berlin 1853: „das Verhalten der Kirche in Bezug auf Separatismus und Sectirerei, namentlich Baptismus und Methodismus"; die Verhandlungen über den Gustav-Adolf-Verein, über Deutschkatholiken, freie Gemeinden, Judenemancipation, über Verhältniß der Kirche zur Schule u. s. w.) — Die Verhältnisse der schweizerisch-reformirten Kirche finden sich beleuchtet in: M. Meyer, Grundsätze der Kirchenverfassung für die protestant.-evangel. Kirche im Allgemeinen und Anwendung derselben auf die von Zwingli reformirte Kirche insbesondere. Zürich 1840. F. F. Zyro, Bedenken auf die dritte Jubelfeier der Berner Reformation (Frankf. 1848) und: Die evangel.-reformirte Kirche und ihre Fortbildung im 19. Jahrhundert. Bern 1837. Ferner sind als hierher gehörig zu nennen: J. C. Bluntschli, zur Geschichte der reform. Kirchenverfassung. Tüb. 1842. C. B. Hundeshagen, über den Einfluß des Calvinismus auf die Idee vom Staat. Bern 1822. A. Brömel, der Grund der Kirche. Grimma 1851. K. F. Süskind, Blicke auf die Anfänge einer Presbyterial- und Synodalverfassung in der evangel. Kirche, mit Rücksicht auf Geschichte und Kirchenrecht. Eisleben 1853. C. B. Hundeshagen, über die Erneuerung des evang. Aeltesten- und Diakonenamtes. Heidelberg 1854. H. F. Kohlbrügge, über das Amt der Presbyter. Elberfeld 1856. (Vgl. die Verhandlungen der schweizerischen Predigergesellschaft, die Artikel in dem schweizerischen Kirchenblatt und der „Kirche der Gegenwart", die Verhandlungen über die freie Kirche des Waadtlandes, besonders Mestral, Mission des églises libres, 1848. — u. A.) L. Hauff, die protestantische Kirche in Deutschland, ihre Berechtigung u. ihr Zustand. München 1861. D. Schenkel, die kirchliche Frage und ihre politische Lösung im Zusammenhange mit den nationalen Bestrebungen und mit Beziehung auf die neuesten Schriften J. J. v. Döllingers und v. Kettelers. Elberfeld 1862.

Ueber Kirchenzucht: G. K. C. F. Fabri, über Kirchenzucht im Sinne und Geiste des Evangeliums. Stuttg. 1854. O. Mejer, Kirchenzucht und Consistorialcompetenz nach Mecklenburgischem Rechte. Rostock 1854. W. Otto, Ver-

such einer Verständigung über Kirchenzucht in der evangel. Kirche. Dillenburg 1854. 55.

Ueber das Schlüsselamt: H. L. Ahrens, das Amt der Schlüssel. Hannover 1864.

Ueber Eherecht: Hauber, Würtembergisches Eherecht (2. Theil der Schrift: über Recht und Brauch der evangelischen Kirche Würtembergs). Stuttg. 1856.

§. 113.

Methodologische Uebersicht des Ganzen.

Aus dem bisher dargelegten Organismus der theologischen Wissenschaften geht für die Methodologie die Folge hervor, in welcher sämmtliche Fächer zu studieren sind. Die exegetische Theologie muß den Grund legen, die historische zur systematischen den Weg bahnen, und die praktische das Ganze beschließen, doch so, daß immer das Frühere schon auf das Spätere hin-, und dieses auf jenes zurückweist. Auch wird nie zu einer Zeit ein Fach ausschließlich, sondern dieses nur überwiegend, im Verhältniß zu den andern zu behandeln sein, und überdieß Manches nach den gegebenen Verhältnissen sich modificiren.

Manches hängt hier von Umständen ab, über die der Einzelne nicht gebieten kann. Es ist nicht nöthig, über jedes Fach oder über jedes Buch der heiligen Schrift eine Vorlesung zu hören; Manches kann man durch Privatfleiß ergänzen. Auch giebt es in jeder Disciplin sogenannte Nebencollegia (besonders in der historischen = Monographien), die man mehr gelegentlich mitnimmt.

Nehmen wir einen vierjährigen Cursus an, so wird (nach der von uns §. 34 aufgestellten Facheintheilung) in den beiden ersten Semestern das Philologisch-Exegetische, in den zwei folgenden das Historische, im fünften und sechsten das Systematische, im siebenten und achten das Praktische prädominiren; doch so, daß die Exegese (nur in verringertem Maße) sich auch auf die spätern Semester ausdehnt, und die Kirchengeschichte, für die wir drei Semester setzen, schon im ersten beginnen kann. Aber der meiste historische Stoff wird sich am Ende der ersten Hälfte der Laufbahn, also gegen die Mitte hin anhäufen. Dieser Stoff muß in der zweiten Hälfte der Laufbahn bereits als ein bewältigter hinter uns liegen; jetzt gilt es, das dogmatische Urtheil zu bilden, und Geschichtliches kann nur noch als Vervollständigung hinzutreten (Patristik). Die Hauptkraft ist auf das System zu wenden, während die letzten beiden Semester den praktischen Disciplinen und Uebungen offen stehen müssen (besonders wo kein Seminar ist), neben welchen jedoch dogmatische Repetitorien, schriftliche Arbeiten historischer und kritischer Art (Ausarbeitung von Preisfragen) und fortgesetztes Bibelstudium noch immer Platz finden. — Ist nur ein Triennium gestattet, so findet dasselbe Verhältniß, nur in verkürztem Maßstabe, statt*.

---

* Folgendes Schema eines auf einen vierjährigen Cursus berechneten Pensum mag die Sache annähernd verdeutlichen:

§. 114.

Die theologische Fortbildung.

Die Theologie läßt sich niemals ausstudieren, so wenig als eine andere Wissenschaft; daher ist eine beständige Fortbildung nöthig. Was die Universität angeregt, das soll vorzüglich in den nachfolgenden Jahren verarbeitet werden. So hängt Vieles von treuer Benutzung der Canditatenjahre ab. Aber auch im Amt ist der Verkehr mit der Wissenschaft nie aufzugeben. Diese aber bleibt nur eine lebendige theologische Wissenschaft, so lange sie getragen ist von einer durch den Kampf des Lebens geübten und bewährten theologischen Gesinnung.

Ueber Seminarien, Vicariate und kirchliche Reisen, womit die Candidatenjahre auszufüllen, s. oben §. 111. Viele Candidaten bringen auch ihre Zeit mit Information zu. Es kann dieß in verschiedener Hinsicht wohlthätig wirken, je nachdem das Verhältniß, in das der Informator eintritt, ein humanes und christliches ist. Es können Verbindungen geschlossen werden, die für das ganze Leben von Wichtigkeit sind; im Umgange mit der Welt erweitert sich der Gesichtskreis, der bisher nur ein gelehrter war; man lernt das Leben von seinen verschiedenen Seiten ansehen und beurtheilen.

---

1. Sem.: Encyklopädie (methodologisch). Historische Bücher des A. T. (Pentateuch); daneben cursorische Lectüre. Neutestamentliches Sprachidiom. Synopsis der drei ersten Evangelien (daneben einer der Evangelisten gesondert als cursorische Lectüre).
2. Sem.: Einl. in's A. T. Prophet. Bücher des A. T. (besonders Jesaia). Im N. T.: Ev. Johannis oder Apostelgeschichte, paulinische Briefe (Corinther oder die kleinern, etwa Thessalonicher, Philipper). Biblische Archäologie (Geschichte des Volkes Israel).
3. Sem.: Poetische Bücher des A. T. (Psalmen, Hiob). Einl. in's N. T. (Kritik, Hermeneutik). Briefe an die Galater und an die Römer. Leben Jesu. Biblische Dogmatik.

(Sem. 1–3:) Durch die drei ersten Semester Kirchengeschichte.

4 Sem.: Dogmengeschichte. Apologetik (als Einl. in die Dogmatik.) Daneben fortgesetzte Exegese des A. u. N. T. (schwierige Bücher des A. T.: Daniel, Ezechiel; aus dem N. T. zur Ergänzung: Pastoralbriefe, Hebräer, kathol. Briefe, Apokalypse).
5. Sem.: Symbolik und neuere Dogmengeschichte. Patristik (zugleich als Repetition der ältern Dogmengeschichte). Dogmatik als System, 1. Theil. (Daneben exeget. Nachlese.) Eintritt in ein exeget. und kirchenhistor. Seminar (schriftliche Arbeiten).
6. Sem.: Dogmatik 2. Theil. Sittenlehre. Fortgesetzte exeget. Studien. Als Historicum: kirchliche Archäologie (zum Ueberleiten in das Studium der Liturgik); daneben Patristisches.
7. Sem.: Liturgik u. Homiletik (Theorie des Cultus, daneben fortgesetzte exegetische u. patristische Studien). Dogmatisches Repetitorium (Disputatorien). Geschichte der theolog. Literatur.
8. Sem.: Katechetik u. Pastoraltheologie. Kirchenrecht (Pastoralmedicin). Kirchliche Statistik. Fortgesetzte Disputatorien und Repetitorien in der exeget., histor. u. systematischen Theologie. Schließliche Uebersicht des theol. Studiums (Encyklopädie im höhern Sinne).

(Sem. 6–8:) Durch die drei letzten Semester homilet. und katech. Uebungen.

Auf der andern Seite hat man sich aber auch vor Verflachung zu hüten; schon in mancher Informatorseele hat sich das theologische Gepräge verwischt, und sie ist in Flachheit und Halbheit untergegangen. Daß der Jugendunterricht an sich auch für den künftigen Katecheten von Nutzen ist, ist oben (§. 101) gezeigt; doch möchte hierzu das Schulhalten noch förderlicher sein als das Informiren. Manches Talent, das auch der Kirche trefflich gedient hätte, ist schon in der Schule hangen geblieben. Das ist aber kein Schade. Die Schule bedarf ebenfalls tüchtiger Leute, und wohl ihr, wenn ihre Lehrer christlich und theologisch gebildet sind. Wen es aber überwiegend zum Dienst der Kirche hinzieht, der wird auch während des Schuldienstes Gelegenheit suchen, die Kanzel zu besteigen, und sich überhaupt dem theologischen Studium nicht entziehen. Einen Ersatz für eigentliche Seminarien können auch freiere Verbindungen der Candidaten unter einander gewähren, in denen sie sich gegenseitig ihre Predigten, Katechisationen u. s. w. beurtheilen. Noch besser, wenn dieß unter Leitung eines ältern Geistlichen oder eines theologischen Lehrers geschieht. Ueberhaupt fehlt es an vielen Orten noch an einer zweckmäßigen Candidatenordnung. Da, wo wiederholte Prüfungen stattfinden, ist eine äußere Nöthigung vorhanden; aber wo der Candidat bereits (wie in der schweizerisch-reformirten Kirche) ein verbi divini minister ist und als solcher auf jede geistliche Stelle aspiriren kann, muß es seinem Gewissen überlassen bleiben, das Geeignete von sich aus zu thun. — Aber auch im Amte soll der Umgang mit der Wissenschaft nicht aufhören. Es ist viel gegen das Verbauern und Versauern der Geistlichen geredet worden. Es gab eine Zeit, wo man mehr gute Bienenväter als Kirchenväter, mehr gute Blumen- und Viehzüchter als gute Menschenerzieher unter den Geistlichen fand, die besser in der Baumschule als in ihrer Dorfschule, besser in ihren Hausställen als in der Schafhürde Christi bewandert waren. Aber auch mit einseitigen Philologen und Kritikern ist der Kirche nicht gedient, ebensowenig als mit belletristischen und selbst theologischen und asketischen Schriftstellern, so lange unter diesen Geschäften die Gemeinde leidet. Ein Pfarrer, der in diesem Sinne nicht „ausstudiert" hat, sollte lieber nicht Pfarrer sein [1]. Seine Studien sollen, mit einem Wort, nicht getrennt sein von seinem praktischen Leben, nicht als ἀλλότρια erscheinen, sondern vielmehr dem praktischen Leben dienen, d. h. nicht: er soll nur Praktisches (Erbauliches) lesen; nein, er darf dem ganzen Entwicklungsgange der Theologie nicht fremd bleiben, weil seine ganze Wirksamkeit mit der Kirche steht und fällt, und diese wieder ihren Sonnenzeiger an der Theologie hat. Aber er studiere weder als bloßer Gelehrter noch als bloßer Dilettant, sondern als Pfarrer mit dem Blick auf seine Gemeinde und zu gleich auf die Kirche, wovon die Gemeinde doch nur ein Theil ist; seine Gemeinde trage er auf dem Herzen, ihr komme wieder Alles zu gute, und aus der feinsten Frucht der Wissenschaft wisse er wieder Samen für sein Ackerfeld zu gewinnen. Die besten Mittel, das wissenschaftliche Leben unter den Geistlichen rege zu halten, sind außer den Lesezirkeln die Prediger- und

---

[1] Schon Herder erinnert die, welche Amt und Wirken dem bloßen Wissen opfern, an jenen Bauer, der zu Huet's Bedienten sagte, als dieser immer vorgab, sein Herr studiere: „Ich dachte, der König hätte uns einen Bischof geben können, der schon studirt habe und es nicht jetzt erst thun dürfe"; s. Herder-Album S. 173.

Pastoralconferenzen und die größern Predigergesellschaften, wie sie seit einiger Zeit immer mehr ins Leben treten [2]. Diese freien Vereine haben eine andere Bestimmung als die Synoden. Diese dienen unmittelbar der Kirche, jene der Geistlichkeit; diese gehören dem Kirchenregiment, jene dem Kirchendienste an, zu dem sie neue Anregung geben. Diese Anregung darf freilich nicht eine bloß wissenschaftliche, aber ebensowenig eine bloß asketische sein. Je mehr sich Beides auch hier durchdringt, desto besser. Die Schule erzieht für das Leben, und das Leben wird wieder zur Schule. Und so muß es auch fortwährend bei dem Einzelnen sein. Das Leben reift im Kampfe, und in diesem stählt und verklärt sich die Gesinnung, ohne die es — dabei bleibt es — keine ächte theologische Wissenschaft giebt.

---

[2] Davon sind wieder zu unterscheiden die freien Vereinigungen der Kirchenglieder zu praktisch-kirchlichen Zwecken, wie der deutsche Kirchentag, die evangelische Allianz, die großen Missions- und Bibelvereine, der Verein der Gustav-Adolf-Stiftung u. a. Aber gewiß ist, das dieses Vereinswesen auch wieder leicht zerstreuend wirken und vieles von der Kraft und der Zeit absorbiren kann, die besser auf die Thätigkeit in der Gemeinde und auf das Studium verwendet würde; daher gilt es auch hier Maß zu halten.

Register.

Bei Namen verweisen die nach * stehenden Zahlen auf eigene Worte der betreffenden Namenträger in längeren und kürzeren in den Text oder in die Anmerkungen eingerückten Stellen.

Druckfehler.

S. 241 Z. 6 v. ob. lies Morus statt Vorus.
S. 301. Z. 16 v. unt. lies Becanus statt Becanns.

Druck von C. P. Melzer in Leipzig.

